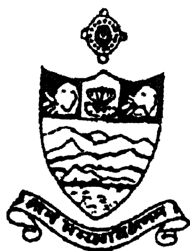
SRI VENKATESWARA UNIVERSITY

ORIENTAL JOURNAL



Volume : XLIV 2001 Parts 1 & 2

ISSN 0081 - 3907

SRI VENKATESWARA UNIVERSITY

ORIENTAL JOURNAL

Volume XLIV: 2001



ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE
SRI VENKATESWARA UNIVERSITY
TIRUPATI - 517 502

Sri Venkateswara University Oriental Journal, Vol. 44, Pts 1 & 2 2001. Edited and published by Prof. V. Venkataramana Reddy Incharge Director, Oriental Research Institute, Sri Venkateswara University, Tirupati - 517 502.

ISSN 0081 - 3907

The responsibility for the facts stated, opinions expressed or conclusions reached, is entirely that of the authors of the articles, and the Oriental Research Institute accepts no responsibility for them.

Price Rs. 50=00

Copies can be had of:
The Librarian
Sri Venkateswara University Library
TIRUPATI - 517 502
India

Laser typeset in the **S.V.U. Oriental Research Institute,**
Printed at **Sai Sree Offset Printers,**
136, Prakasam Road,Tirupati - 517 501
Ph:25841

CONTENTS

TELUGU

TEXTS AND STUDIES

BOOK REVIEWS

G. C. NAYAK

DHARMA AND MOKṢA AS HUMANISTIC VALUES IN INDIAN THOUGHT

One of the most significant aspects of *dharma* as a humanistic value in Indian thought is that it stands for certain sustaining principles (*Dhāraṇāddharma-mityāhuḥ*). *Dharma* not only sustains the individual as well as different groups in the society but it also upholds the society as a whole. The violation of the principles of *dharma* leads to the utter destruction of the entire social structure.

While speaking of *dharma*, it is the *Varṇāśrama dharma* which comes uppermost in our mind in the Indian context. An individual or a group can be said to be free and is supposed to have rights only to the extent it is possible within the framework of *Varṇāśrama dharma*. Freedom as it is conceived in the Indian context is therefore not unbridled nor are the rights given to the individual or a group unlimited. It is only when one becomes a *jīvanmukta* that he transcends the sphere of injunctions and prohibitions and becomes free from all obligations. But this can not hold good in case of people in general; they are strictly bound by the duties assigned to them (*dharma*) in accordance with their respective (*varna*) and (*āśrama*).

Is the (*Varṇa*) to be determined by birth or by (*guṇa*) and (*karma*) ? The (*Bhagavad gītā*) speaks of four (*varṇas*) to be determined by (*guṇa*) and (*karma*) no doubt, but how does one come to have the (*guṇa*) and (*karma*) which dtermine his (*Varṇa*) ? Although there is no definite mention of birth in this connection, it cannot escape our notice that there is a sort of immutability involved in the concept of *varṇa* in the (*Bhagavad Gītā*. The *Gītā* speaks of *svadharma* which is immutable and the idea is that no one should try to transgress the limits of his *svadharma* which is intimately connected with his *svabhāva*. *Svadharma* and *svabhāva* could, however, be seen to have a more dynamic base, in so far as they are connected with changing *guṇas* and *karma*, not with birth.

Dharma as an eternally binding principle of any society for all times to come is a myth, simply because there is not any single *dharma* or a coherent system of *dharmas* in a society or in a country which would hold valid for ever. And when we come to the question of interaction between different societies and traditions, the difficulty becomes still more evident. The sustaining value of *dharma*, as I understand it, is only relative to the context; even *sādharāṇa dharmas*[1], supposed to be duties of universal application and validity, are also meaningful and applicable with reference to a certain context. It is inevitable that in a complicated situation we should be called upon to make a choice and pass our judgement in accordance with the scheme of values chosen by us; this is unavoidable as the matter stands.

If this is so, one can see why in our day to day existence in the society and in our inter-communal or even inter-national transactions it becomes so very important

for us that a deliberate choice be made in favour of what *Sītā* would designate as *sādhu dharma*, a *dharma* that respects the dignity of others as much as it respects one's own. Mark her words, in *Vālmīki Rāmāyaṇa* Sundara Kāṇḍa, '*yathā tava tathānyeṣām*' (as in your case, so in the case of others), while giving advice to Rāvaṇa concerning protection of women, "*sādhu dharmamavekṣasva sādhu sādhuvratam cara. Yathā tava tathānyeṣāṃ rakṣyā dārā niśācara*".[2] It is obviously based on the principle of universalisability. This was the universalisable ethical principle advocated by Sītā as against the Rākṣasa dharma (group-morality) proposed by the powerful king of Laṅkā, Rāvaṇa, "*svadharmo rakṣasām bhīru sarvadaiva na saṁśayaḥ, gamanaṃ va parastriṇāṃ haraṇaṃ saṁpramathya vā*".[3]

Justice can be ensured if an equal treatment is meted out to people irrespective of the fact whether they belong to us or they do not so belong. The concept of fairness, according to Rawls,[4] is fundamental to justice. And the idea of fairness is inherent in the notion of *sādhu dharma* as envisaged in *Vālmīki Rāmāyaṇa* and propagated in the form of *Sītā's advice to Rāvaṇa*.

Sustenance value of *dharma*, according to me, though undoubtedly important, is not enough. Moreover, under certain circumstances, it may not be conducive to justice. Justice should not be allowed to be sacrificed in the name of *dharma*; *dharma* should rather facilitate the implementation of justice in the society. To me it appears that *Varṇa dharma* can be an example of *sādhu dharma* if and only if *varṇavyavasthā* is determined by *guṇa* and *karma* alone as explicitly mentioned in the *Bhagavadgītā*, not by birth. *Guṇa* and *karma* are not entirely determined by birth and heredity; environment

as well as personal efforts and aspirations of the individual have a significant role to play in this regard. And what is more, *guṇa* and *karma* are not fixed once and for all.

I am, therefore, in favour of what I would call a dynamic *Varṇa vyavasthā* which can do justice at least to different sections at different times according to their needs and deserts, and this can be regarded as *dharma* sustaining the society on principles of justice. *Dharma*, in this sense, would be dynamic, not static or fixed once and for all by birth. It is significant that in the Indian context *jāti dharma* though important in its own sphere, has never been regarded, in any case, as the highest or the best *dharma* (*Parama dharma*).

If jāti dharma is not parama dharma, the highest, the best one, what then is the parama dharma in the Indian context ? The highest, the best, model of conduct in the Indian tradition is expected from a Vidvān in the sense of a jñānī (a wise man) or a jīvanmukta (the liberated person) who, though embodied, does not have any selfish desire and is engaged in activities out of spontaneous overflow of the altruistic tendancy. The same is true of a bhakta (devotee) as also a yogin; in different contexts, therefore, either bhakti (devotion) or yoga (meditatiion) is extolled as the *parama dharma*, as the case may be. The characteristics that are attributed to a true devotee, a j̄ nānī or a yogī are more or less the same, where transcendence of some sort of the other is highlighted both in the personality and the conduct of these models of humanity. They transcend three guṇas, being guṇātīta and are also *sthitadhī* or *sthitaprajña* (persons with a balanced attitude, a tranquil mind), and are more or less samadarśī or samabuddhi in their

attitude i.e. transcending the usual opposition and conflicts of duality such as pleasure and pain, gain and loss, good and evil, friendliness and enmity, and the like. In a sense, therefore, the opposition between the so-called dharma and adharma in the ordinary sphere of their application is transcended in this highest stage of human development. Here man is supposed to be free from the dichotomy, the opposites, of dharma and adharma.

This brings us to a consideration of what freedom or mokṣa as it is called, supposed to be in the Indian context. By 'freedom' we usually mean freedom from some undesirable state, such as freedom from hunger, poverty, slavery, certain external coercion or compulsion of mind and the like. In the context of Indian thought freedom is primarily taken to mean freedom from suffering or *duḥkha* arising out of ignorance or *avidyā*. *Tattvajñāna* or the knowledge of the truth is here regarded as a means for attaining freedom. Similarly throughout the history of Indian thought, barring only certain exceptions, freedom has been regarded as an ideal or a covetable state to be attained either through action, devotion or knowledge. Freedom as it is conceived in the Indian context (*mokṣa*) is considered to be the highest *puruṣārtha* or goal of life.

First of all, it is to be noted that freedom in Indian thought is not necessarily a state to be attained hereafter, nor is it a state of other-worldliness which is to be attained by negating the worldly life altogether. Knowledge or illumination (*jñāna*) instead of being merely a means of freedom is itself considered to be the goal for which every one should aspire only for its own sake in as much as freedom is supposed to consist in illumination itself. This is true of both the Vedāntic and the

Buddhist traditions in different ways, as illumination is viewed differently by them.

It has often been misunderstood that according to Śaṅkara, knowledge or illumination (*jñāna*) is a mere means of mokṣa or freedom. But it is more appropriate to say that mokṣa or freedom, according to *Śaṅka-ra, is nothing but illumination (jñāna). 'Śrutayo Brahmavidyānantaraṃ mokṣam darśayantyo madhye Kāryā ntaraṃ vārayanti*, as Śaṅkara would say in his commentary on *Brahma Sūtras*, 1-1-4.

Regarding the nature of this illumination (freedom) and its impact on the day to day life of the man and the society, we come across a variety of description in the Indian philosophical literature. According to some it is a state of delight where one forgets all wordly botherations and is lost in some sort of Divine contemplation; the worldly life is either forgotten altogether or is relegated to a secondary place in the life of a freeman (the *mukta*). But freeman, while alive (*jīvan mukta*, as he is conceived in Advaita Vedanta), is certainly not a recluse or a hermit flying away from or shunning the worldly life. Illumination is considered to be extremely relevant to the day to day existence of man and conduct in the society; it is in no way antagonistic to or incompatible with normal day to day life of man.

Some of the misconceptions associated with the idea of freedom (*mukti*) in Vedānta are subjected to trenchant criticism of Vidyāraṇya in *Pancadaśī*. Enlightenment does not make one unfit for worldly transactions, otherwise it would be a kind of illness which of course it is not.[5] Knowledge of truth is not something like the disease of consumption which makes one incapable of

normal dealings.[6] The idea is that illumination does not affect our normal transactions in any way. There is no difference between the ignorant and the enlightened as regards their activity or abstention from activity from the point of view of the body, senses, mind and intellect. *Pancadaśī* is quite clear on the point that freedom does not consist in being like sticks and stones abstaining from food etc. It takes a pragmatic view of the whole issue. The man who is attached to the objects is troubled by the world, whereas happiness is enjoyed by one who is not so attached. Therefore, if one wants to be happy he should give up attachment, and that is all.

While discussing the concept of freedom in Indian thought one should be careful in interpreting certain well-known statements of treatises like the *Bhagavad Gītā*, e.g. *Udāsīnavadāsīno* etc. As *Pancadaśī* has very aptly remarked, "*ajnātvā śāstra hṛdayaṃ mūḍho vaktyanyathānyathā*";[7] the foolish who does not understand the essence of the scriptures expresses his opinions in varieties of ways. That the enlightened is not forgetful about the world, that illumination does not destroy duality, that it only makes one realise the self as real and the world as unreal only in a specific sense is clear from the following insightful statement of *Pancadaśī*, *ātmadhīreva vidyeti vācyaṃ na dvaitavismṛtiḥ*.[8] Vidyāraṇya caricatures the idea of illumination consisting in forgetfulness of the world of duality by pointing out that inanimate objects like pots should in that case be half-enlightend in as much as they do not have any knowledge of duality.[9] *Pancadaśī* is rather very clear on the point that the knower of truth fulfils his worldly duties well, as they do not conflict with his knowledge.[10] In order to perform the worldly activities, according to *Pancadaśī*, it is not essential that the world should be

taken as ultimately real. But on the other hand, the fact that Yājñavalkya and other sages delivered the teachings of Vedānta to their disciples, thus doing immense good to the humanity at large, could not have been possible if enlightenment would consist of sheer evaporation of duality.[11]

The enlightened person is not a conjurer; he does not conjure anything out of existence nor does he bring about anything into existence by his illumination or insight. In the words of Wittgenstein, one may say, "philosophy leaves every thing as it is". What are required for doing normal activities in the world are the means such as mind, speech, body and external objects, and these are not made to vanish by enlightenment. So why can the enlightened not engage himself in worldly affairs ? Therefore, as knowledge of truth does not affect the means such as the mind etc., the enlightened person is able to do worldly activities such as ruling a country, study of logic or engaging in agriculture.[12] The enlightened one, like an expert conversant with two languages, knows both the bliss of Brahman and the worldly joys and does not see any conflict between the two. The idea of freedom (*mukti*) as something mystical and other-worldly is thus entirely rules out by *Pancadaśī*. It is as if some one has mastery over two different languages; as there is no incongruity here, similar is the case with one having illumination continuing to be conversant with the worldly affairs.[13] This dispels once and for all the deep rooted misconception prevalent about Indian thought that in freedom (*mukti*) one is transferred as it were from the mundane existence to a supramundane plane of Reality so that the worldly awareness is gone for ever. Enlightenment consists in mastering a technique and this has no conflict with our

normal awareness. What is important to note in this connection however is that the enlightened person is not affected or disturbed by the pleasure or pain caused by the *prārabdha*: thus and only in this sense he is a free man. The only difference between the enlightened who is free and unenlightened who is in bondage is that the former remain undisturbed and patient through all his afflictions caused by *prārabdha* whereas the latter is impatient and suffers on account of this.[14] This is how and this is the sense in which the metaphysical concept of freedom in Indian thought, instead of remaining confined to the conceptual level alone, is seen to have a definite bearing on our practical day to day life. Attainment of freedom (*mukti*) by no means makes one other-worldly or merely contemplative, transcending, and thereby becoming totally unfit for, the day to day affairs of the world. Though undergoing similar experience or engaged in similar activities it is freedom from misery that characterises the enlightened whereas the unenlightened continues to be subject to misery.

As far as the ethical aspect of freedom is concerned, it is to be noted that the enlightened one is in a definitely advantageous position to do good to the society without any attachment whatsoever, and the life of a *jīvanmukta*, though in itself beyond good and evil, can thus be conducive to the social welfare. In any case there cannot be any question here of his life being one of unbridled licentiousness like that of a debauch. His life is a life of detachment alright, but at the same time the world can benefit immensely by his teachings. As an *Ācārya* he can be a source of unfailing guidance to the erring humanity. That is why an enlightened person is described by Śaṅkara as both '*Vimukta saṅga*' and '*Sadāpāradayāṁbudhāma*'.[15] Ācārya Śaṅkara is very

clear about the life and conduct of such men of wisdom, the enlightened ones. There are great souls, says Śaṅkara, calm and magnanimous, who do good to others as does the spring (*vasantavallokahitaṃ carantaḥ*) and who, having themselves crossed this dreadful ocean of birth and death, help others also to cross the same, without any motive whatsoever.[16] Here the words '*Vasantavallokahitaṃ carantaḥ*', doing good to the the world like spring, refer to the spontaneous goodness of the enlightened. It is indeed a pity that this spontaneous goodness of the freeman, in the context of Indian thought, has not been sufficiently highlighted, while the freeman's (jīvanmukta's) life has been depicted as one of sheer moral indifference and callousness by those who are alienated from Indian thought and culture in some way or the other.

A unique status is assigned to *jīvanmukta* in the Indian cultural *mileau*. Here is a model of spontaneous goodness flowing from the intrinsic nature of one who is not entangled in the polarities. But what is this spontaneous goodness supposed to be ? If it is spontaneous, one may ask can it be called good in any sense ? . In ordinary parlance, we speak of goodness only when there is a moral choice and when the choice is genuine. If there is no genuine choice left for the *jīvanmukta*, can be regarded as good after all ? Rather it would seem as if the *jīvanmukta's* activities could only be like the movement of an automaton. How can he be regarded as good in that case, when there is no possibility of his becoming evil under any circumstance? The vital question at issue here is whether the situation envisaged in this context, where the *jīvanmukta* chooses the good over evil because of his natural inclination for the good, reduces the jīvanmukta to the status of an automaton. I do not

think so. Goodness is spontaneous in the *jīvanmukta* only in the sense that it becomes his second nature,[17] so to say, to do good, to choose good over evil. Although the theoretical possibility of a jīvanmukta choosing evil over good cannot be ruled out altogether, such a possibility is never actualized in his case simply because the choice of good over evil becomes natural to him; it becomes his *svabhāva*. This is how I understand his spontaneous goodness, for otherwise the conduct of the jīvanmukta will either be not spontaneous or will be simply mechanical, which it cannot be. I do not think that there should be any inconsistency in visualizing such a situation in the case of a jīvanmukta and his spontaneous goodness.

Actual choice of good as a matter of practice is what is meant by spontaneous goodness in this context, and it is, therefore, neither an impossiblility nor is it a sort of automatic or mechnical conduct where the words like "good" and "evil" would be inapplicable. The jīvanmukta is himself not affected by the consideration of "good" or "bad", but his choice is always in favour of the good over evil and his activities are always conducive to the good of mankind.

This I would consider to be one of the most significant and interesting facets of Vandāntic morality, and being unique so far as it goes, it cannot be properly justified or condemned by any external standard. Though not religious in a narrow sense, it is not secular in the ordinary sense either. This dichotomy simply is not applicable here. The *jīvanmukta* is, however, moral in a unique way insofar as his choice, as well as influence, are always for the good of the society. In the words of Śaṅkara, the knower of Brahman is *kevala-*

parānugrahaprayajano,[18] one who has the sole aim of helping and doing good to others as an unfailing guide. Here the predominantly humanistic trend of Vedānta goes without saying, which is worth noting.

In the Buddhist tradition, *mutatis mutandis*, mokṣa or freedom in Indian thought takes the form of nirvāṇa, culminating in the conception of Arhat in general and that of Bodhisattva in particular in the Mahāyāna fold, as the model of an enlightened person who is free. Here it may not be out of place to compare the Vedāntic conception of *jīvanmukta* with the Buddhist conception of Bodhisattva, in respect of their striking resemblences as well as difference, in order to highlight how these conceptions, developed differently with their respective ontological and metaphysical commitments, are more or less humanistic in their practical implications.

The free man in the Buddhist tradition is one who is free from attachment, free from strong likes and dislikes. "*granthiḥ teṣāṃ na vidyante yeṣāṃ nāsti priyāpriyaṃ*", says the *Dhammapada*. "*tasmāt prājño na tāmichhet ichhato jāyate bhayaṃ*", Says *Bodhicaryāvatāra*. Freedom is achieved through the realisation of Śūnyatā according to one of the most important trends of the Buddhist thought. In *Bodhicaryāvatārapañcikā* it is explicitly pointed out that "*śūnyataiva nirvāṇakāraṇaṃ, sunyataiva bodhimārga iti sthitaṃ*". This is true of the entire Mādhyamika tradition of course.

Inequality is there every where, manifest on all sides to even a casual observer, and is a matter of day-today experience, so to say. Equality comes with enlightenment only which makes one free. A wiseman who is established in Brahman is also established in

equanimity as well as equality. The wise (pandit) would look on a Brahmin endowed with learning and culture, a cow, an elephant, a dog and a pariah with an equal eye (*samadarśinaḥ*), says the *Bhagavad Gītā.*[19] The mortal plane is conquered by those whose mind is established in equality (sāmya), for Brahman is free from blemish and is equally there every where, and the wise men are established in Brahman. *Aṣṭāvakra Gītā* similarly speaks of a person having self-knowledge being equally disposed to all. *sa eva dhanya ātmajñaḥ sarvabhāveṣu yaḥ samaḥ*. Equality however, is inculcated in quite a different way in the Buddhist treatises like *Bodhicaryāvatāra* although here also it is a question of enlightenment. Here it is based on realising the similarity of our pleasure-pain-experience. "When both myself and others are similar in that we wish to be happy and do not want to suffer in any way, what then is so special about me ? Why should I strive for my happiness alone ? Why should I protect myself and not others ? " asks Śāntideva.[20] I should dispel the misery of others because it is suffering just like my own, and I should benefit others because they are sentiment beings just like myself. The realisation of similarity leads to an altrustic form of life. There is no absolutistic ontology, no ontology of Brahman, involved here. The comprehension of Sūnyatā alone leads to cessation of suffering here. *śūnyatā duḥkhaśamanī*,but this Śūnyatā which is emphasised is nothing but niḥsvabhāvatā (essencelessness) and is not meant to be adhered to as a metaphysical doctrine.[21] The argument advanced for viewing others as equal is quite simple and straightforward. It is based on our ordinary, day-to-day, experiences of *sukha* (pleasure) and *duḥkha*, (pain), that is all. That is why in the *Dhyānapāramitā* chapter of *Bodhicaryāvatāra*[22] we are

asked first of all to make an effort to mediatate upon the equality between self and others. We are asked to protect all beings as we do ourselves because we are all equal in wanting pleasure and not wanting pain. The sense of equality arising out of the deliberations upon our day-to-day experience of pleasure and pain makes us concerned for others as we are concerned for ourselves. This typically empirical approach of *Bodhicaryāvatāra* is asymmetrical in so far as it is based on any absolutistic metaphysics of Advaitic Brahman as is the case with a jīvanmukta.

Moreover, there is a positive emphasis in the Bodhisattva tradition on the alleviation of the suffering of others even at the cost of one's personal comfort. Karuṇā is the deciding factor here. "*karuṇāparatantratayā paraduḥkhaduḥkhinaḥ sarvaduḥkhāpaharaṇāya yatnaḥ*", says Prajñākaramati.[23] If by one person's suffering the suffering of many would be destroyed, surely kindhearted people would accept it for the sake of themselves and others. In this context the example of *Bodhisattva Supuṣpacandra*, who sacrificed himself and allowed himself to be harmed by the king for the eradication of the misery of many is cited by Śāntideva.[24] Hence an altrustic temper permeates the conduct of Bodhisattva, which in many respects appear to be quite similar to the spontaneous goodness of a *jīvanmukta*. What is important however to note here is that even mokṣa or liberation for one's self is not valued for its own sake by the Bodhisattva. There being *parārthaikānta tṛṣṇā*[25] or longing only to do good to others, one does not care for one's own liberation, and there can be question of indulging in self-conceit or wonder on account of this either. *ataḥ parārthaṃ kṛtvāpi no mado na ca vismayaḥ*.[26] Doing good to others is spontaneous on the

part of the Bodhisattva as it is in the case of *jīvanmukta*. In this sense there is similarity no doubt, but there is also asymmetry in so far as there is a goal of freedom for mankind as a whole in one case, whereas there is an emphasis on the achievement of one's own freedom in the other. Both *jīvanmukta* and Bodhisattva would work undoubtedly for the benefit of mankind as a whole. Bodhisattva however has no metaphysical axe to grind, nor is he interested in his own freedom so much as he is interested in the freedom of mankind.

Śāntideva's following remarks need a special mention in this connection as they are significant and illuminating. "Will not the ocean of joy that would be there when all become free", asks Śāntideva,[27] "be sufficient for me? What am I to do with my liberation alone?" "*mucyamāneṣu sattveṣu ye te prāmodya sāgaraḥ, Taire-vananu paryāpataṃ mokṣeṇārasikena kiṃ*".[28] The altruistic element is no doubt fully explict in the Bodhisattva ideal, and yet at the same time it cannot be said to be absent in the ideal of *jīvanmukta*, for altruism is ingrained in some form or the other in both of them. What makes all the difference is that mokṣa is denounced in favour of an altruistic form of life in the Bodhisattva ideal which is further devoid of any absolutistic ontology of Brahman. *jīvanmukta* in Vedānta is a *mukta puruṣa*, a free man, one who has attained the *summum bonum* ; bodhisattva, on the other hand, postpones and even forsakes the highest good for the sake of others. This is the difference to be noted no doubt, and yet it is also worth nothing that both the *jīvanmukta* and the Bodhisattva in Indian thought are supposed to immense good to others and help mankind in their respective ways. Each of them, in his unique

respect, appears as an unfailing asset to the humanity at large.

REFERENCES

*Paper presented in the National Seminar sponsored by the Indian Council of Philosophical Research on "Humanistic Trends in Indian Thought" held at Lucknow during 24-26th March, 2000.

1. Cf.*Manusmṛti*, 10.63, "ahiṁsā satyamasteyaṃ saucamindriya-nigrahaḥ" etc.
2. *Vālmīki Rāmāyaṇa*, Sundara kāṇḍa, 21.7.
3. ibid., 20.5.
4. Cf. *John* Rawls, 'Justice as Fairness', *The Philosophical Review*, Vol. LXVII, April 1958.
5. Cf. *Pancadaśī*, VI, 270, "audāsīnyaṃ vidheyaṃ ced vat sabda vyarthatā tadā, na śaktā cāsya dehādyā iti cedroga eva saḥ".
6. ibid., VI, 27, "tattva bodhaṃ kṣayaṃ vyādhiṃ manyante ye mahādhiyaḥ, teṣāṃ prajñātiviśadā kiṃ teṣāṃ duhśakaṃ vada".
7. ibid., VI. 275.
8. ibid., VII. 186.
9. Cf. ibid., VII. 187, "ubhayaṃ militaṃ vidyā yadi tarhi ghaṭādayaḥ, ardha vidyābhājinaḥ syuḥ sakala dvaitavismṛteḥ".
10. Cf. ibid., IX. 87, "tattvavittvavirodhitvāllaukikaṃ samyagā caret".
11. Cf. ibid., VII. 184, "anyathā yājñavalkyāderācāryatvaṃ na saṁbhavet, dvaita dṛṣṭāvavidvattā dvaitādṛṣṭa na vāgbhavet".
12. Cf. ibid., IX, 114, XXXX
"taditha-ṃ tattva vijñāne sādhanānupamardanāt, jñaninā carituṃ śakyaṃ samyagrājyādi laukikaṃ".
also ibid., VII, 130.
"janakādeḥ kathaṃ rājyamiti ced dṛḍhabodhataḥ, Tathā tavāpi cet tarkaṃ patha yadvā kṛṣiṃ kuru".

13. Cf. ibid. XI, 130,
"bhunjāne viṣayānandaṃ Brahmānandaṃ ca tattvavit, Dvibhāṣābjijñavad vidyādubhau laukika vaddikau".

14. Cf. ibid. VII. 133,
"jñāninōjñaninaścātra same prārabdha karmaṇi, Na kleśo jñānino dhairyānmūḍhaḥ kliśyatyadhairyataḥ".

15. *Vivekacūḍāmaṇi*, 486.

16. ibid., 37.

17. Cf. Sureśvara, *naiṣkarmyasiddhi*, IV. 69, "utpannātmaprabodhasya tvadveṣṭṛtvādayo guṇaḥ, ayatnato bhavantyasya na tu sādhanarūpiṇah."

18. Cf. Śaṅkara, *upadeśasāhasrī*, 1.6, "ācāryah .... brahmavit brahmaṇi sthito bhinnavṛtto daṁbha darpakuhaka śāṭhyamāyāmātsaryā nṛtāhaṁkāramamatvādi dosavarjitaḥ kevala parānugraha prayojano."
Also Cf. Śaṅkara, *Gītā Bhāṣya*, 3.25, "kartavyābhāve api parānugraha eva kartavya iti".

19. Cf. *Bhagavadgītā*, 5.18 and 19. Cf. also *Śaṅkara Bhāṣya*, "samaṃ ekaṃ avikriyaṃ brahma draṣṭuṃ śīlaṃ yeṣāṃ te paṇḍitāḥ samadarśinaḥ" (5.18) and "Yeṣām sāmye sarvabhuteṣu brahmaṇi samabhave sthitaṃ niścalībhūtaṃ manaḥ antaḥkaranaṃ". (5.19).

20. Cf. Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, 8.95 and 96.

21. ibid., 8.94, "mayānyaduḥkhaṃ hantavyaṃ duḥkhatvādātmaduḥkhavat, anugrāhyā mayānyēpi sattvatvādatmasattvavat".

22. ibid., 9.56.

23. Cf. Prajñākaramati, *Bodhicaryāvatārāpañcikā*, 9.34, "śūnyatāyāmapi nābhiniveśaḥ kartavyaḥ".

24. *Śantideva*, *Bodhicaryāvatāra*, 8.90, "parātmasamatāmādau bhāvayedevamādarāt, samaduḥkhasukhaḥ sarve pālanīyā mayātmavat".

25. Prajñākaramati, *Bodhicaryāvatārapañcikā*, 8.103.
    Cf. also ibid., 9.1. "yathābhūtadarśino Bodhisattvasya sattveṣu mahākaruṇā pravartate".
26. Śāntideva. *Bodhicaryāvatāra*, 8.106.
27. ibid., 8.109.
28. ibid., 8.108.

SHANKAR GOYAL

BUDDHISM AND THE INDO-GREEKS

The hegemony of the Indo-Greeks in North-Western and Western India marks an important epoch in the history of Buddhism and its role in their Indianisation. The first great Indo-Greek monarch, who was converted to Buddhism, was Menander (middle of the second century B.C.). He proved to be a great patron and supporter of this religion, probably the greatest after Aśoka. His life offers an interesting case-study of the Greek converts to the Buddhist faith.

The chief sources from which information about Menander's interest in and love for Buddhism may be gathered are the *Milinda Pañho* (Questions of Milinda) and his coins and inscriptions. Reference to him is also found in the *ĀMMK*, the *Divyāvadāna*, *The History of Buddhism* by Tārānātha and Kṣemendra's *Avadāna-kalpalatā*. The Indo-Chinese tradition associates him with a statue of the Buddha in that country. Among the classical writers Plutarch records an episode which may be taken as a veiled allusion to his Buddhist leanings.

According to the *Milinda Pañho*, Menander wanted to understand the true essence of Buddhism. For this he approached many teachers, but none could solve his difficulties and doubts. In his dejection he exclaimed: "Empty, alas, is all India. All India is but vain gossip. There is no ascetic or Brāhmaṇa who is capable of Disputing with me and resolving my doubts". It was by a fortunate chance that one day he saw Nāgasena, a Buddhist monk, going on his begging round, whose calm and serene personality made a deep impact on him. Next day with five hundred Yonakas he went to the Saṅkheyya monastery at Sāgala where the monk was staying. They had a conversation which, at the request of the king, was later resumed at the palace. The monk, who was no ordinary teacher, told the king that he was agreeable to a discussion only if it was held in the scholastic way (*Paṇḍitavāda*) and not in the royal way (*Rājavāda*). Accordingly, the king put his difficulties one by one before the sage who solved them to the king's satisfaction. At the end of the conversation, which lasted for some days, the king expressed his gratitude to the monk for resolving his doubts and took refuge in the Triratna. Menander, now built a monastery named Milinda-vihāra and handed it over to Nāgasena. He also made large donations to the Bhiskhu saṅgha. He died as a Buddhist monk having retired from the world after handing over his kingdom to his son. He is also said to have attained Arhathood, the last stage of sanctification according to Theravāda Buddhism.

On the dialogue, which Menander had with Nāgasena, is based the *Milinda Pañho*, which is considered to be one of the most outstanding books of the non-canonical Pali literature. In its present from it contains

seven chapters. Out of these, the first one is largely personal and historical while others are all doctrinal. Some of the interesting dilemmas discussed in this work are the following : (a) If there is no soul, what is there that takes rebirth? (b) Why should a perfectly enlightened person, such as the Buddha, suffer and die? (c) What is meant by Truth? (d) What is wrong with philosophical discussion? (e) If life is suffering, why is suicide not a way out? (f) Why do the virtuous suffer and the wicked prosper? Doubts are expressed about the god-like character of the Buddha, but the existence of the Buddha is strongly asserted, Psychological theories and various other philosophical problems are also discussed. Thus the *Milinda Pañho* is a comprehensive exposition not only of Buddhist metaphysics, but also of Buddhist ethics and psychology. Apart from its importance as a Buddhist text it is also valuable as a historical document and literary achievement. Probably it is the most interesting work of Theravāda Buddhism in prose.[1]

But *Milinda Pañho's* testimony on Menander's relations with Buddhism has been doubted by many. W.W. Tarn[2] believes that the evidence of the *Milinda Pañho* does not indicate that Menander was a Buddhist though he admits that 'no one can prove that Menander was not a Buddhist'. He argues that Menander's adoption of Athena, 'the one Greek deity who was practically never equated with anything oriental', is against the supposition that Menander adopted Buddhism as his personal faith. Against this Narain[3] points out that though Kaniṣka depicted many non-Buddhist deities on his coins, and his coins which figure the Buddha are very rare, yet he is regarded as a great Buddhist monarch. But regarding the occurrence of the title *Soter* on Menander's coins, Narain himself argues: "We are un-

able to understand why the title 'Soter' on Menander's coins meant that he was 'the Saviour' of the Buddhists and of all those who stood for the old Maurya power against the usurper Puṣyamitra, when we know how common was this epithet with the Indo-Greek kings. "He may be right. But on a few silver and copper coins of Menander, he is given the title *Dikaiou* (with Kharoṣṭhī equivalent *dharmikasa*) and an eight-spoked wheel appears on the obverse of certain pieces. In these features some numismatists find corroborative evidence for Menander's faith in Buddhism.

By the time of Menander, the Buddha image had almost certainly not evolved, but it is probable that the wheel on some coins of Menander is connected with Buddhism.[4] Tarn's deduction that the wheel only means that Menander proclaimed himself a *Chakravartin*[5] is not justified. In the opinion of Allan, "this wheel must have a common origin with the wheel found on the *Pañcanekame* coins and the wheel so familiar on Buddhist sculptures."[6] Marshall also points out that the wheel was well-established as a Buddhist symbol before the *Pañchanekame* coins were issued.[7] The Shinkot inscription proves beyond doubt that the Greek king helped in the propagation of Buddhism in the region between the Hindukush and the Singhu. Plutarch records that after Menander died the cities celebrated his funeral as usual in other respects, but in respect to his remains they put forth rival claims and only with difficulty came to terms, agreeing that they should divide the ashes equally and go away and should erect monuments to him in all their cities.[8] If we interpret this passage in Buddhist terms, it means that on the death of Menander the people of his kingdom imitated the example of Buddha's own followers on the death of

their Master, and buried the ashes of the dead king under a number of stūpas. It is also interesting to note that a tradition connects Menander with the origin of the most famous statue of the Buddha in Indo-China, the statue of the Emerald Buddha, which Menander's teacher Nāgasena had materialized out of an emerald by his supernatural powers. Under the name Milindra, Menander seems to have been known as a Buddhist to Kṣemendra also who, in his *Avadānakalpalatā* refers to a great stūpa built by this king. Tārānātha mentions king Minara of Tukhāradeśa who was converted by the Venerable Dhitika. He may be no other than Menander. His patronage is known to have encouraged the upsurge of Buddhism in Greek India during the last decade of his reign, illustrated by the great delegation of monks which in 137 B.C. went from Alexandria-of-the- Caucasus under the leadership of a Greek teacher to attend the inauguration of the Great stūpa at Anurādhapura in Ceylon. All these facts tend to support the tradition of Menander's faith in Buddhism. It is true that the reference to Milinda becoming a monk under the influence of Nāgasena occurs in the last part of the *Milinda Pañho* which is regarded as a later addition by many authorities, but the Buddhist faith of Milinda is suggested by an earlier passage also at the end of the third Chapter which is accepted on all hands as a part of the original work. Here we find Milinda declaring that he wanted to join the Saṅgha but was prevented from doing so by the large number of his enemies. It is obvious that the king who expressed such a desire could not have failed to be converted to Buddhism as a lay-devotee. The argument that Menander, being a member of the ruling race, could not have adopted the religion of the subject people obviously has no substance. K.P. Jayaswal

rightly points out that it is impossible to believe that the *Milinda Pañho* could have been foisted on him if he was not a follower of the faith.[9] As Zimmer puts it, "If the Greek king was not himself actually a member of the Buddhist order, he was atleast so great a benefactor that the community looked upon him as one of their own."[10]

After the death of Menander the glory and the power of his kingdom began to diminish, but the interest of his descendants in Buddhism did not end. They continued to patronise it heartily. Agathocles used the figure of the Buddhist stūpa and the Bodhi tree on his coins. He also adopted the title 'Soter', that is 'the Saviour'.[11] His coins indicate that he was a pious Buddhist. Next to Menander, he played an important role in the propagation of Buddhism in his kingdom. It was probably for this reason he adopted the title of 'Soter'.[12] The inscription of Theodorus, the Meridarch, found in Swat, describes the restoration of some relics of the Buddha. Another inscription, found in the Kaldarra Nadi in Swat records that "by Thaidora or Theodorus the Datiaputra, (this) tank was caused to be made in honour of all beings, in the 113 year on the 20th day of Śravaṇa".[13] The words *sarvasapana puyae* of this inscription has been translated by some scholars as 'for the worship of all snakes'.[14] But Lüders opines that the word *sapana* does not represent Sanskrit *Sarpānām* but *sattvānām* because 'such a devout care for the welfare of snakes in their various rebirths would not be immediately intelligible'.[15] Although there is no reference to Buddhism in the record of Thaidora, but from the dedication of the tank' in honour of all beings', which sounds like a Buddhistic idea, one may hold that he was a devout Buddhist.

There are several other records which refer to the patronage of Buddhism by the people of Greek extraction. The undated inscription no.364 found at *Sāncī stūpa* mentions the gift of the Setapathiya yona. It was obviously the gift of a Greek from Setapatha who had embraced Buddhism. At the caitya (cetiya) hall of the famous Buddhist temple of Karle (first century B.C.) many inscription with the word 'Yavana' were found. The inscription no.10 mentions "(gift) of *Dhammayavana* from *Dhenukaṭaka*". According to O.Stein the donor was called *Dhammayavana* because he was a Greek by birth and had received this name after conversion to Buddhism. The inscription no.7 states "(this) pillar (is) the gift of the *Yavana Sihadhaya* from *Dhenukaṭaka*" while the inscription no.4 contains the words "(this) pillar (is) the gift of the *Yavana Dhammadhya* from *Dhenukaṭaka*". Another inscription from Karle records that "(this) pillar (is) the gift of the *Yavana Yasavedhana* from *Dhenukaṭaka*". All these inscriptions indicate that the Greeks who were greatly influenced by Buddhism gave large donations to Buddhist establishments. These inscriptions give the name of the place as *Dhenukaṭaka* from where all these donors came. This place was obviously a great centre of Buddhist culture and activities.

There are several other inscriptions which speak of the donations of the Yavanas to the Buddhist church. The inscription no.5 found at Junnar in the Poona district says that a Yavana donated two cisterns for the monks at his expense at Junnar. The inscription no.8 of this place mentions the construction of a dining-hall by a Yavana for the Buddhist saṅgha while inscription no.16 speaks of the construction of a hallfront at Junnar by a Yavana for the use of the Buddhist saṅgha. It is

evident from all these epigraphic records that Buddhism was patronised by a large number of Greek people.[16]

REFERENCES

1. Cf. Nakamura, Hajime, *Indian Buddhism*, for exhaustive bibliography on the *Milinda Pañho* (pp. 114-14, n.5).
2. Tarn, W.W., *The Greeks in Bactria and India*, p. 268 f.
3. Narain, A.K., *The Indo-Greeks*, p. 97f.
4. Marshall, *Taxila*, i, pp.33-34, Cf. Narain, *op.cit.*
5. Tarn, *op.cit.*, p.263.
6. Allan in Marshall's *Taxila*, ii, p. 859.
7. Marshall, *ibid.*
8. Cf. Sircar, D.C., in *The Age of Imperial Unity*, pp.112-15; Roy Chaudhuri, H.C., *PHAI*, p. 382; Bapat, P.V. (ed.), *2,500 Years of Buddhism*, p.198; Goyal, S.R., *Prācīna Bhāratīya Abhilekha Saṁgrah*, pp.185-90.
9. Cf. also Chattopadhyaya, S., *Early History of North India*, Delhi, 1976, p.46f.
10. Zimmer, H., *Philosophies of India*, New York, 1951.
11. *A Comprehensive History of India*, II, pp. 183-365.
12. Hazra, K.L., *Royal Patronage of Buddhism in Ancient India*, New Delhi, 1984, p. 118.
13. *ibid.*, p. 119.
14. *Indian Antiquary*, XXV, 1896, p. 141.
15. *Corpus Inscriptionum Indicarum*, II, i, p.65.
16. For a detailed study of the Karle and Junnar inscriptions engraved by the Greek donors vide Mangvungh, G., *Buddhism in Western India*, Jodhpur, 1990, and the 'Foreword' of S.R. Goyal therein.

APARNA CHATTOPADHYAY

THE MINOR ROCK EDICT I

In Minor Rock Edict (Rupnāth) (M.R.E.,I) Asoka says .....

1. देवानंपिये हेवं आहा [1] .... 2. ...... या इमाय कालाय जंबुदिपसि अभिसा देवा हुसु ते दानि मिसा कटा [1] .. ...

In all the versions of this edict we find the word,अभिसा as we are giving below those versions —-

1. SAHASRAM - अंमिसंदेवा
2. BAIRĀṬ - अमिसा
3. GUJARRĀ - अमिसं–देवा
4. MASKI - अमिसा देवा
5. BRAHMAGIRI - अमिसा
6. SIDDHĀPURA - अमिसा
7. EṚṚAGUḌI - मिसा मुनिसा
8. GAVĪMAṬH - अमिसा देवा समाना दानि मिसा कहा
9. AHRAURĀ - मिसं देवा कटा

In the translation of this edict we find the following - - - For more than two and a half years I was a lay disciple.... . But it is more than a year since I joined the order, and have exerted myself strenuously. During that time the gods who were regarded as true all over India (*Jambudīpa*) have been shown to be untrue. For

this is the fruit of exertion.[1] It has been pointed out that the term अमिसा to be taken as meaning 'true', is wrong. This term which is अमिश्राः; in Sanskrit will be in Prākṛt अमुसा not अमिसा.[2] Similarly the term मुसा (i.e., मृषा = मिथ्या in Sanskrit) will be the word for 'false' and not मिसा

Apart from this grammatical mistake made by the author, it is to be noted that Aśoka nowhere speaks against Brāhmaṇical gods. Rather he calls himself every where 'favourite of gods- '*devānaṁpiya*'. In this edict in all its versions[3] we find him calling himself - - - देवानंपिय. If Aśoka in this edict, by his preaching of 'Dhamma', had proved the gods as false, how can he call himself the 'favourite of gods' in this very edict ?

This edict was the earliest of the Aśokan edicts, according to an authority.[4] If it is so, how can he, in all his inscriptions, call himself 'favourite of gods' ? Even in Lumbinī Pillar Edict he is the 'favourite of gods'.[5] He visited Lumbinī, the birth place of Buddha, twenty years after his coronation (Mookerji, R.K., Aśoka, pp.201, 244). In Pillar Edict IV which was inscribed when he was consecrated twenty six years, he is *devānaṁpiya* (Mookerji, R.K., Aśoka, pp.176, 238).

Secondly if we pay attention to his Toleration Edict (Rock Edict XII) we find this edict beginning with the following words - *devanāṁpiya piyadasi rājā*, does reverence to all men of all sects, whether ascetics or householders, by gifts and various forms of reverence....[6] In this edict he teaches men to honour all sects. He says- "Sects of others should be honoured. Thus doing, one helps his own sect to grow and benefits the sects of others too. Doing otherwise one hurts his own sect and injures the sects of others. For whosoever honours his

own sect and condemns the sects of others.... injures more gravely his own sect... [7] Here Aśoka further says that all should listen and be willing to listen to the doctrines professed by other sects.[8] So it is certain that Aśoka could not mean that by his preachings the gods held true were proved false.

Prof. Smith has also given the opinion that by the term '*devā*' Aśoka possibly meant the Brāhmaṇas. He says that the word (*devā*) 'may be understood to mean the Brāhmaṇas, whom Hindus regard as divine'.[9] But this suggestion cannot be taken as correct if we pay attention to his definition of the '*dhamma*' which he preached to the world and which included among the duties of a man, showing respect to the Brāhmaṇas and *śramaṇas*. In R.E. IX, R.E. IV, R.E. XII, we find that Aśoka's Dhamma included showing respect to the Brāhmānas. He did not make any distinction between worthy and unworthy Brāhmānas.[10] So the translation of the M.R.E. I of Aśoka as given by Hultzsch should be accepted as correct. Here we find "Those gods who during that time had been unmingled (with men) in *Jaṁbudvīpa* have now been made (by me) mingled with them.[11] Similar translations are given by R.B.Pandey[12] and othor writers.[13]

Another meaning of the word '*devā*' of M.R.E. I, as given by Sylvan Levi, has been forwarded by J. Filliozat. Sylvan Levi holds that Aśoka meant co-mingling of men and kings and not gods in the edicts of Rūpnāth, Sahasrām and Brahmagiri group.[14] This theory seems untenable. In Sanskrit dramas the term '*devā*' is used in addressing a king but there is no instance of referring to a king as a '*devā*' in ancient literature of India.

Secondly how could Aśoka say that all the kings of his times were mingling with men ? He himself was also perhaps not associating with the masses very freely. The definition of his Dhamma included showing reverence to parents and teacher, caring for children and subordinates, showing respect to Brāhmaṇas and Śramaṇas, liberality to Brāhmaṇas and Śramaṇas, non-violence etc. These virtues cannot impose upon the kings the duty to mingle with the masses.

So, we have to accept the theory that '*devā*'meant by Aśoka was the gods of heaven. He meant that by his preaching of *dhamma* the masses had become righteous and they had become divine in nature.

In R.E., VII Aśoka says that in all places people of diverse sects should reside. For they all desire restraint of passions and purity of heart.[15] In R.E., V and Pillar Edict VII we find that Aśoka employed *dharmamahāmātras* among Brāhmaṇas and other sects for their welfare.[16] Aśoka on his pious tours used to make gifts to Brāhmaṇas.[17] (R.E., VII)

So Aśoka with his respect for Brāhmaṇas could not say that by his preaching of '*dhamma*' the Brāhmaṇas were proved false.

REFERENCES

1. Smith, V.A., Aśoka, Second Edition, First Indian Reprint 1957, S.Chand & Co., Delhi, Lucknow, Jullundur.p. 149,
2. Pandey, Rajbali, Aśoka Ke Abhilekh, 1st ed., Samvat 2022, प्रकाशकः - वाराणसी ज्ञानमण्डल, वाराणसी, पृ:- 111 - 130.
   Pandey, Rajbali, Historical & Literary Inscriptions, The Chowkhamba Sanskrit Series Office, Varanasi 1962, VE 2015, p. 21, fn.10.

3. लधुशिला अभिलेख परिक्रम का फल

1. RŪPNĀTH - देवानपिये
2. SAHASRAM - देवानांपिये
3. BAIRĀṬ - देवानांपिये
4. GUJARRĀ - देवानं पियस अशोकराजस
5. MASKI - देवानंपियसा अशोकस
6. EṚṚAGUḌI - देवानंपिये
7. GAVĪMAṬH - देवानंपिये
8. RĀJULA - MAṆḌAGIRI देवानंपिये

4. Mookerji, R.K. Aśoka, III ed., Motilal Banarsidass, Delhi- Varanasi-Patna, 1962, pp. 212.
5. ibid., p. 201; Bhandarkar, D.R.,Aśoka, (Hindi Trans.) 1960, S.Chand & Co., Delhi-Jullundar-Lucknow, p. 292.
6. Smith, V.A, op.cit., p. 170.
7. Mookerji, R.K., Aśoka, Motilal Banarasidass, 3rd ed., 1962, pp. 158-159.
8. ibid.
9. Smith, V.A., op.cit., p. 149.
10. Chattopadhyay, A., Aspects of Ancient Indian History and Culture, Kitab Mahal, 15, Thornhill Road, Allahabad, First Edition 1990, pp. 17-21.
11. Hultzsch, E.C.I.I, Vol I, Inscriptions of Aśoka, 2nd ed., 1969 published by S.B.Singh, Indological Book House, Vārāṇasī.
12. Pandey, Rajbali, Aśok ke Abhilekh, Ist ed., samvat 2022 published by Vārāṇasī Jñānamaḍala, Vārāṇasī 1. pp. 111-130.
13. Sen, Amulya Chandra. Aśoka's edicts, published for The Institute of Indology by The Indian Publicity society, 21 Balaram Ghosh St. Calcutta-4 Ist ed. 1956, pp. 52-54.
    Basak, R., Aśokan Inscritpions, Progressive Publishers, 37 College St, Calcutta-12, p. 139.
14. Filliozat, J., Studies in Aśokan Inscritions, Tr.by Mrs. R.K. Menon pub.by D.Chattopadhyay, Indian Studies Past and Present, 3 Shambhu Nath Pandit st., Calcutta-20, 1967, pp. 35-55.
15. Mookerji R.K., Aśoka, 3rd ed, 1962, pp.149-150.
16. ibid., pp. 141-189-190; Chattopadhyay A. Aśoka's care for the Minorities Backward Tribes, the poor, old and Weaker Sex - SVUOJ, Vol. XL, pts.I-II, 1997, pp. 73-79.

17. R.E. VIII.
Chattopadhyay,A. Aspects of Ancient Indian History and Culture, Kitab Mahal, Allahabad, Ist ed., pp. 53-54.

BOOKS FOR FURTHER READING

1. Select Inscriptions (Vol. I) - D.C. Sircar, University of Calcutta, 1st ed., 1942, Revised and enlarged ed., 1965.
2. Aśokan Studies - D.C.Sircar, Indian Museum, Calcutta, 1979.
3. Abstande Und Schlussvokalverzeichnungen In Aśoka - Inschriften - Mit Editionen Und Faksimiles in 107 Lichtdrucktafeln Von - KLAUS LUDWIG JANERT, Pub., Franz Steiner Verlag GMBH, Wiesbaden, 1972.
4. Edicts of Aśoka (Priyadarsin) - Eng. tr. G. Srinivasamurti, A.N. Krishna Aiyangar, The Adyar Library and Research Centre, Adyar, Chennai, 1951.
5. Aśokacakravarti Dharmaśāsanamulu (Telugu), with Prākṛt texts, Sanskrit transliteration and Telugu translation - Dr. Cilukūri Narayana Rao, Pub., The World Religious Books Series Office, Rajamundry, 1928.
6. Aśokuni Dharma Śāsanamulu (Telugu), Prākṛt text wiht Telugu translation and exhaustive notes - Dr. C.V. Ramachandra Rao, Manasa Publications, Nellore, 1989.

T. VASUDEVAN

SMĀRTAVICĀRA ACCORDING TO ŚĀṄKARASMṚTI

This paper attempts to discuss the rules regarding '*Smārtavicāra*' or the 'trial of the lady accused of adultary by the Smārta as recorded in the *Śāṅkarasmṛti* or *Laghudharma prakāśikā*'[1], a dharmaśāstra text followed by the Kerala Brāhmaṇas (*nampūtiris*) from the medieval times upto about the middle of the 20th century. This text probably written in the 14th century A.D. is traditionally attributed to Śaṅkarācārya demands serious study for the understanding of Kerala in the feudal period. Although the authorship of this work is still a controversy. It is notable that several special customs adopted by the *nampūtiri* community of Kerala as different from the brāhmaṇas living outside are codified and made legitimate in this work. For example, unlike the other sections of brāhmaṇas, only the eldest brother of the *nampūtiri* family was allowed to marry from his own caste. The younger brothers were denied of this right. Along with some other problems, this led to the development of the '*sambandha*' types of relationships

of the *nampūtiris* with the women of other castes which never rose to the status of a family but remained as a parallel to the evils of polygamy pursued by the heads of the *nampūtiri* families who were the custodians of all the family property. The other side of the issue was that several young *nampūtiri* girls had no other option before them; they had either to marry the family heads who were quite old and even aged or remain in unmarried state throughout their life. These circumstances created a general atmosphere of dissatisfaction and degeneration of moral standards in their community. It is in this context *Śāṅkarasmṛti* codifies a procedure for the trial for a *nampūtiri* lady accused for illegal sexual relationships.

According to *Śāṅkarasmṛti* ch.8. part 1., if a *gṛhasta* has doubts about *vyabhicāra* (of his own wife) he should approach his relatives[2] with his *purohita* (*vādhyan*) and inform them. Then he should bring five or six of them who must be eloquent speakers, intelligent and faithful to truth. This team of relatives has to conduct '*dāsīvicāra*' or questioning of the maid servants of the accused lady. If the allegation becomes strengthened by the interrogation of the maid servants, the accused should be removed from the house and kept in a separate hut. Then the householder should approach the king sitting in his assembly and inform his doubts. Upon his request the king makes arrangements for the *Smārtavicāra*. He sends some *mīmāṁsakas* and a *smārta* to the petitioner's house. He also sends a brāhmaṇa as his representative.

Of this jury, the *mīmāṁsakas* had to prepare the questions for interrogation and communicate them secretly to the smārta and the royal representative. Then

the *smārta*, the royal representative and the householder should enter the cottage where the accused is kept. During the inquiry *smārta* should sit in a room next to the apartment where the accused lady is seated. Her seat should be near to the door of her apartment. The *smārta* and the accused lady must not see each other during the questioning. The king's representative must sit next to the *smārta*.

Having seated in this manner, the *smārta* should ask the lady the questions prepared already by the *mīmāṁsakas*. The king's representative should keep silence and hear carefully the questions and answers. If he finds that the *smārta's* questions differ from the questions designed by the *mīmāṁsakas* he should remove his headwear and put it on the floor. On seeing this the *smārta* should remember that question correctly and when the question is asked without error the representative should take the cloth back and wear it again. After the interrogation is over the *smārta* should tell the *mīmāṁsakas* the answers he got for their questions in the presence of the king's man.

Such sessions of questioning should continue until either the accused admits her crime or the doubts about her malpractice are removed. If she admits her crime the *smārta* may see her without cover and ask her the name of the first man, the first *jāra*. If she names the first man the name of the second one should be asked. Thus the name of all the sinners should be heard by the *smārta* from her directly. He should also ask about the time and space of the illegal unions and report them to the *mīmāṁsakas*. Then the *smārta* accompanied by the *mīmāmsakas* has to approach the king and submit the

final report. The king's representative may meet the king separately.

The lady whose crime is proved beyond doubt should be expelled form the house/caste by the order of the king but allowed to live somewhere else in the country. If the woman shows repentance and pledges to lead a pure life thereafter, the king should see that her lovelihood is not denied.

According to *Śāṅkarasmṛti* all the men named by her as sinners should be expelled form the caste:

"*Puruṣāsca bahiṣkāryassarve tanmukhataḥ śrutāḥ*" (8.1.29) The petitioner's children born in her during the period of the crime should be lowered in caste. The sons of *Jāras* should be ousted from the caste.

If the doubts regarding the lady is found as immaterial during the preliminary investigations among the maid servents of the victim, (*dāsīvicāra*) the relatives concerned should demand the householder to conduct the proper rites of expiation for holding unwarranted doubts about a chaste lady. If the doubts are found correct after the probe he should carry out '*udakavviccheda*' and get rid of her and such people form his house by the king at a prescribed time. And only after doing the proper *prāyaścitta* to eliminate the sin produced by their contact, he should eat with other pure men.

Now let us see whether these rules and customs regarding the *Smārtavicāra* were actually practiced by the community or not. The references of old scholars who investigated about the castes and tribes of Kerala and

the movements of social reformation that criticised the indecent set up of the then community give some information in this regard. According to Subramania Iyer as quoted by Edgar Thruston[3] the accused lady was kept in a temporary shed made by of green leaves. The lady referred to as "*Sādhanam*" may be seen here by her husband, his father and uncles, her father, Father's father, father maternal grand father and their sons but by none else. If a prohibited member sees her, she is considered as guilty and the *Smārtavicāra* is considered foreclosed. It is notable that this list is a big one when we think upon the number of uncles etc. In the joint family system prevailing in those times. A fee of sixtyfour *paṇas* (about Rs.9) was necessary to be remitted then in the treasury of the king of Travancore along with the request for *smārtavicāra*. Then the king will appoint one *smārta* two *mīmāṁsakas* and two officers (an *akakkoyima* and *puṛakkoyima*). The office of the *smārta* was heriditary. The *Akakkoyima's* post was also hereditory and he kept law and order. The King's representative was called as *Puṛakkoyima*. The *smārta* was often nominated by a yoga or union of *nampūtiris* but it was the king who appointed a *smārta* to trial a particular case. But the *smārta* was very powerful in Travancore since he had the right to select the *mīmāṁsakas*. This was not allowed in the other parts of the country. On the contrary there the *smārta* was dependent upon the *vaidikas* and *mīmāṁsakas*, always guided and authorised by them to ask questions etc. during the time of interrogation. In Travancore the jury assembled at some near by temples.

Thurston records that the beginning of the enquiry was quite dramatic. A situation was created wherein the *smārta* is heard about the suspicion against her. The *smārta* makes a feint of entering the isolation shed as

if in ignorance of everything that had transpired. The maid servant stops him and informs him that her mistress is within. The *smārta*, on hearing this acts astonishment and asks her the reason why her mistress should not be in the main building (*antaḥpura*). With this question the enquiry is considered as started. The other procedures like the style of interrogation etc. corresponds to the directions recorded in the *Śāṅkarasmṛti*.

The period of enquiry varied in some cases. The enquiry lasted for months or even years. The interesting part of it was that the investigating team were to be maintained by the accused family, not by the king or any other administrative officials, till the lady confessed her guilt. It was a great economic burden to her family and a deepened sorrow for the isolated lady that kept her alienation worse day by day.

After the completion of enquiry the jury assembled in a temple nearby and according to Thurston the guardian of the accused was also presented. If the *smārta* declared the accusation as baseless, the lady was re- accepted and if the judgement was the reverse the announcement was carried outside the temple by a man not belonging to the *nampūtiris*. The victim was then handed over to the custody of the *Puṛakkoyima*. Then the guardian of the lady performs all the funeral rites for the lady indicating her extinction from the caste. If they claimed innocence, they had to prove it by putting their hands in the boiling oil. However they were not given a chance to cross examine the accused lady who gave away their names. But the chances were many to influence the jury and arrange an escape.[5]

According to Thurston the King of Chirakkal had made some provisions for the livelihood of the excommunicated unfortunate ladies. A Chief of Tiyya caste who was given the title of *Mannanār* took care of them either making them wives or treating them as sisters. The Raja of Chirakkal had donated land to him for this purpose. Wherever an enquiry took place the *Mannanār* was ready with his men to take the excommunicated lady away with him.

The *smārtavicāra* of *Kuriyeṭattu Tātri*, wife of *Kuriyeṭattu Raman Namputiri* in the year 1905, caused much heat and tremor in the then *nampūtiri* community and paved way for the moral and social renaissance and reformation that began in the first quarter of the twentieth centuary. *Vaṭṭacomayarattu Jātavedan* was the *smārta* and the trial took place in three different places in *Cemmantitta*, *Pallimanna* and *Iriñjālakkuṭa*. After the customary trial he gave a report to the king of Kochi. Meanwhile the *Sabhā* of the *sajjana* had met together and requested the king that since time had changed a hearing for men also should be conducted. The king was convinced of this argument and ordered the *smārta* to conduct a trial of the men involved in the case. It is interesting to note that the High Court of Madras had clearly ordered that the declaration of men involved in illicit intercourse as outcaste was illegal since the men were not properly chargesheeted or nor had the opportunity to cross examine the woman or argue in defence. The report of *Jātavedan* as mentioned above indicates that it was not customary to record the minutes of the trial containing information obtained form the '*sādhana*' and also in the case of *Kuriyeṭattu Tātri*[6] such a procedure was followed in the traditional way. But since it become necessary to hear the accused

men by the royal order he had to write down briefly the matters regarding the men involved also. In the same manner the *smārta* heard what the accused men had to say about the lady's allegations. Some documents were also submitted by the men accused. After the trial the *smārta* reported that sixtyfour men were involved in the scandal and two of them were dead. As a result sixtytwo men were excommunicated from the society along with the accused lady.[7]

But the *smārtavicāra* trials were not always conducted with so much fairness and justice as found in the case of *Tātri* which was an exceptional one. In the patriarchical society all powers were with the men and the co-accused men easily influenced the *smārta* with money and material and often arranged escape. According to William Logan several cruel punishments were inflicted upon the accused woman by the doubting menfolk in order to compell her to admit the crime.[8]

NOTES AND REFERENCES

1. Vide *Śāṅkarasmṛti (Laghudharmaprakāśikā)* Pūrvabhāga with a foreword by Kodungallur Kunhikkuttan Tampuran and a Malayalam commentary by T.C. Paramesvaran Moosad, Bharatavilasam Press, Thrissivaperur, K.E. 1081. Only the first part of the work is available.

2. The word '*samānābhijana*' may be interpreted as '*sabhyās*' or the members of the *sabhā* also. Vide "*Sabhyaissamān-ābhijanaiḥ*" in *Śāṅkarasmṛti* 8.1.36.

3. Edgar Thurston, *Castes and Tribes of Southern India* vol. x, m to p, Govt. Press, Madras, 1909, pp. 22f.

4. ibid., p. 224.

5. ibid., p. 225.
6. For more about the Tātri case vide the articles of Alankot Leelakrishnan, *Mathrubhumi Weekly* Vol. 40 to 43, Published during 1997 Dec. and January 1998. The title of the Series of articles is "Smārtavicārattinte Nilalvalikalil".
7. Vide the *Smārtavicāra* files kept in the National Archives, Ernakulam, Kerala.
8. William Logan, *Malabar Manual*, Asian Educational Services, New Delhi, 1995.

R.S. BETAI

KAVISIKSĀ IN THE KĀVYAMĪMĀMSĀ OF RĀJAŚEKHARA

The place of Kāvyamīmāṁsā of Rājaśekhara is uniquely important in Sanskrit Kāvyamīmāṁsā. The conventional and doctrinal critics have laid great stress on its importance. Some points of its great importance may be stressed as follows:

i. Its very method of writing is new and original in that it is both in prose and verse and it does not follow the conventional method of laying down a doctrine, analysing it and strengthening it by suitable illustrations. There is detailed discussion now and then.

ii. It discusses the conventional topics and tries to touch upon all the schools of thought current in his days, with the exception perhaps of the *dhvani* school. He also discusses in his own original manner other topics that are very much important but from the point of

view of kaviśikṣā. Here also he is independent and original in his own way.

iii. Even in the topics of kaviśikṣā, the author takes up questions that most of the other writers on kaviśikṣā do not discuss. Some very important topics discussed are daily routine of the poet, the pākas, detailed discussion in all subtlety on *kavisamayas*, public recitation of poetry, seminars on Kavya, *kāvyacaurya* etc.

iv. There are again topics that conventional criticism should have and could have taken up - types of poets and poetry from different angles of vision, some glaring charges against poetry - Kāvya which the author raises and answers, the rather original concept of Kāvyapuruṣa and his wedding with *sāhityavidyā vadhū* in the Vidarbha country, seven types of speech and also seven types of artha, imitation of ideas of others, etc.

v. The very idea of Saraswatī, the daughter of Brahmā, coming down on earth, her marriage and the birth of *Kāvyapuruṣa* is of great interest; it is almost a novel idea, a new concept that, in its own way, imparts Divine origin on poetic composition that justifies, shall we say, the words of Bhavabhūti - विन्देम देवता वाचं अमृतां आत्मनः कलाम्.

vi. His style of writing this work on poetic criticism and kaviśikṣā is unique, uniquely original. He takes up a problem, quotes the views of several literary critics of his days including his wife Avantisundarī and then gives his own view as that of *yāyāvarīyā*. The authors whose words he quotes many scholars are unknown to us. But that reflects on all the

thinking, analysis and discussion that was current in the world of scholars of his days. Ānandavardhana, in his *dhvanyāloka* quotes a few authors, analyses the different problems of poetic doctrines and poetic criticism in long details. But his style of writing is glaringly different from that of Rājaśekhara.

Poetic Doctrines and Poetic Criticism

The fact that the line of demarcation between poetic doctrine-criticism on one side and kaviśikṣā on the other, is very thin for obvious reasons already discussed earlier. It would therefore not be proper or easy to separate from conventional criticism. We therefore refer in brief to this conventional doctrinal criticism and then go to kaviśikṣā in this work of Rājaśekhara. The most important points to be noted in this conventional criticism in Rājaśekhara are as follows:

Here we know fully that many of his topics will be applicable to both.

The first point to be noted is that Rājaśekhara, in his work kavirahasya, refers to the different theories of the excellence of Kāvya.

a. When sāhityavidyāvadhū follows the kāvyapurṣa from country to country, and ultimately the latter agress to marry her in Vidarbha, three dictions are referred to and accepted by him. He also states रीत्यस्तु तिस्त्रस्तास्तु पुरस्तात्, तमौपनिषदे वक्ष्यामः. Though, of the eighteen parts of the work planned by him, only one, kavirahasya is available to us. He knows it also as vacanavinyāsakrama.

b. He refers to *rasa* with its due importance when he states that of the kāvyapurṣa and also states in one context :

अस्तु नाम निःसीमार्थसार्थः किन्तु रसवत स्व निबन्धो युक्तो न नीरसस्य।

Further, of the eight types of poets enumerated by him, one is *rasakavi*.

c. When he defines kāvya as - गुणवदलङ्कृतं वाक्यमेव काव्यम्, he stresses the very great importance of guṇa and alaṅkara in kāvya.

d. The dhvani theory was very well-known in his days and still he does not refer to it. This is a drawback we might say.

Thus, Rājaśekhara does not follow any one particular School.

e. His singular and original contribution to the conventional doctrines can be noted. Thus, he has given the word sāhitya along with kāvya for the time and this later on became a current coin in kāvyaśāstra. His study of good and bad, desirable and undesirable śabdaharaṇopāyāḥ and arthaharaṇopāyāḥ is interesting and a positive contribution; his study of kavisamayas is also interesting. The last two are topics for kavisikṣā also. Thus, some of the study from the conventional point of view is a positive, very much positive contribution of Rājaśekhara. The work has found an important place in kāvyaśāstra because of all this.

Contribution to kāvyaśikṣā

Sanskrit critics and scholars have so far, failed to stress the point that the kāvyamīmāṁsā is as much of a work on conventional doctrinal study as kavisikṣā. Scholars have missed the mark here, probably because they indulged into minutest details of *vyutpatti* or *bahuvirmalam śrutam* and *kāvyajñaśikṣayabhyāsa* or *amandaḥ abhiyogaḥ* in order to stress what equipment the poet should acquire in order to better his pratibhā, whereby be can scale higher and higher heights of poetic achievement. Amaracandra Yati stressed that a poet should try to become *sarvajña*, and therefore stressed even the topics that have an indirect bearing on his poetic, faculty. They laid down that the poet shall master the fourteen lores, four more and the sixtyfour arts.

The topics covered up by the author are different, and more important in the training of the poet. Their influence on the *pratibhā* of the poet is more subtle, deep. The topics that conduce to the kaviśikṣā of the poet, besides the *vyutpatti* and *abhyāsa* are as follows:

i. The poet looks upon himself, he claims to be an incarnation of Vālmīki, Bhartṛmeṇtha and Bhavabhūti. The work of Bhatṛmenṭha's Hayagrīvavadha is yet to be discovered. But when Rājaśekhara claims to be an incarnation of Vālmīki and Bhavabhūti he sets before himself a very high ideal and standard of poetry. He seems to suggest to his ideal poets to follow the poetic achievement of Vālmīki and Bhavabhūti.

बभूव वभीकभ्मण: पुरा कवि:
तत: प्रपेदे भुवि भर्तृमेण्ठताम्।
स्थित: पुनर्यो भवभूतिरेखया
स वर्तते सम्प्रति राजशेखर:।।

So says Rājaśekhara in his Bālabhārata. This easily reminds us of Ānandavardhana's words -

वाल्मीकिव्यासमुख्याश्च
प्रख्याताः ये कवीश्वराः।
तदभिप्रायबाह्योऽयं
नास्माभिर्दर्शितो नयः।।

येनास्मिन्नतिविचित्रकविपरम्परावाहिनि संसारे कालिदासप्रभृतयो द्वित्राः पञ्चषो वा महाकवय इति गण्यन्ते। - Dhvanyāloka, Uddyota - I).

In the kaviśiksā therefore, the author seems to ask poets to strike a very high ideal.

ii. Consequent upon this is his treatment of kavisamayas. These are referred to casully by other critics but Rājaśekhara gives a very much detailed treatment. Hemacandra is fairly detailed, but not exact and systematic like Rājaśekhara. He knows that poets would be greatly benefitted by this and this will be a good training, for them. Even the greatest of poets would follow these poetic conventions. So, this is deep psychological training for the poet; the author guides the poet and leaves the rest to his sense of discrimination in his choice or rejection of the kavisamayas.

ii. Similarly interesting and fairly detailed is the author's treatment of kāvyacaurya-śabdārthaharaṇa. Poets do remain inclined consciously or unconsciously to imitate others in language, metre, imagination, description, ideas, style and what not ! The problem of plagiarism is very much there. So, here again it is internal, Psychological training of a poet, it is subtle and deep. All imitation is

not *caurya* and all *caurya* is not bad or undesirable. Rājaśekhara discriminates and wants his poet to discriminate, i.e. adopt the desirable and reject the undesirable.

iv. His treatment of kavicaryā and rājacaryā will also become a piece of internal training for the poet. Here he discusses how the poet should pass his whole day, where and in which atmosphere and company; how he should write and read in which company; how he should try and win royal patronage and so on. This too is an important part of his mental training and development of his pratibhā. The chapter on kavicaryā is thus very important and a positive contribution of Rājaśekhara.

v. This should next take us to the types of poets that he has shown, in chapter five. He, first of all, gives three broad divisions of poets as *śāstrakavi*, *kāvyakavi* and *ubhayakavi*. Here he rejects the view of Syāmadeva that each following type of kavi is superior to each one that precedes. Rājaśekhara states that each one is supreme in his own sphere. This is because śāstra and kāvya are mutually complimentary. His statement runs thus :

" प्रतिभाव्युत्पत्तिमांश्च कविः कविरित्युच्यते। स च त्रिथा।
शास्त्रकविः काव्यकवि समयकविश्च।
"तेषामुत्तरोत्तरीयो गरीयान्" इति श्यामदेवः।
"न" इति यायावरीयाः। यथा स्वविषये सर्वा गरीयान्।

He accepts three types of *śāstrakavi*, he says;

तत्र त्रिथा शास्त्र कविः यः शास्त्रं विधत्ते,
यः शास्त्रे काव्यं संविधत्ते, योऽपि काव्ये शास्त्रार्थं निधत्ते।

However, he is mainly interested in; kāvyakaviḥ; he gives its eight types as follows and gives suitable illustrations of all the eight.

काव्यकविः पुनरष्टधा। तद्यथा - रचनाकविः, शब्दकविः, अर्थकविः, अलंङ्कारकविः, शक्तिकविः रसकविः, मार्गकविः, शास्त्रार्थकविरिति।

Here, after laying down the types of śabdakavi and other types of kavis etc. Rājaśekhara lays down that actually these eight types are eight virtues or traits to be found in a poet. Here, the author gives due guidance to the poet when he states that with two or three of these traits, he is just an ordinary kanīpān poet; if he is endowed with say five of these, he is *madhyakavi* and *mahākavi* when endowed with all the traits put together. Thus, if we were to ask Rājaśekhara as to what traits a *mahākavi* should have, he would state all the eight. The critic shows the way and the poet may follow; i.e., shape and train his pratibhā in such a way that all the traits develop in him, bloom up, Shine forth. All the training of *Vyutpatti* and *Abhyāsa*, discussed along with *śakti* and *pratibha* will develop in him. Rājaśekhara stresses the point that if the *śakti* is there, the poet can gradually grow higher and higher in stature to come even to the status of Mahākavi. The seed should be there no doubt, but it will make, of him a great poet with conscious, persistent effort and training.

The Summing Up

As stated earlier, critics have not so far appreciated the fact that Rājaśekhara is as much of a critic of conventional doctrines as a critic on kaviśikṣā. Even in the realm of kaviśikṣā, he differs from Amaracandra and others in that he confines himself to the inner

development of the pratibhā of the poet, after stressing the points of his mastery over word and sense, cultivation of sixteen lores in his path of progress by training his mastery over all possible knowledge etc., as Amaracandra etc. expect. His topics of discussion of kavicaryā and rājacaryā (together with seminars and poetic recitations) and how and in what atmosphere he should pass his days as an artist engrossed in the cultivation of the subtlest of all arts, poetic conventions good and desirable, imitation of others artistically and cleverly and so on. He carves out the path for the poet, guides him and leaves ample of freedom to the poet for his self-introspection, self-examination, self-betterment and self-sublimation. His concept of kaviśikṣm̄ a stresses more of the internal rather than the external, the need of which he has not rejected. He awakens the free-will of the imaginative poetic artistic, as a master cultivator of aesthetic achievement, aesthetic delight Kāvyamīmāṁsā is only the first of the eighteen parts that were planned and projected. The first-part is known as kavirahasya and the title is fully justified by the work that is original as a work, on conventional doctrines and also as a work that probes deep and unravels the poet and his art of poetry with all constant inner training. It is here that we concede the uniqueness and originality of Rājaśekhara as a poetic critic. We can go a step further and state that independently on his own, Rājaśekhara stands among the great others - Bharata, Ānandavardhana, Abhinavagupta, Mammata, Kuntaka and Jagannātha. We should also accept that the kāvyamīmaṁsā of Rājaśekhara is a very important landmark in the world of Sanskrit poetic criticism along with his concept and evolution of both conventional and doctrinal study.

BIBLIOGRAPHY

1. Rājaśekhara viracita Kāvyamimāṁsā with commentary Madhusūdanī by Pandit Madhusūdan Miśrā. Haridas Sanskrit Series No.14, Chowkhamba Sanskrit Series Office. Benares, 1934.

2. Rājaśekharakavi Kāvyamīmāṁsā with Telugu translation by Pañcāgnula Ādinārāyaṇa Śāstrī. Āryabhāratī Granthamalikā. Madras. 1930.

3. Rājaśekhara viracita Kāvyamīmāṁsā - Bālānandinī Vyākhyā by Prof. Pullela Śrīrāmachandrudu. Nagalakshmi Art Printers, Hyderabad. 1979.

M.V. RAMA SARMA

MANUCARITRA : A WORK OF ART

Manucaritra is the first original composition in Telugu. Traditionally it is called a *kāvya* or *prabandha*, where descriptive accounts figure. It can also be called a romance belonging to the world of love and adventure. That was the time when romances were written in Italy, France and England. Peculiarly enough we have two romances in Telugu, *Manucaritra* and *Vasucaritra*.

Peddana first introduces the concept of chastity in the first two cantos. Apparently it looks as though he is glorifying this element. In this respect *Manucaritra* is like *Sir Gawain and the Green Knight* an English romance where Sir Gawai does not yield to temptations even though he is tried for three days by the Green Knight. He is like Pravara resisting all amorous approaches from Varūdhini in *Manucaritra*.

In the first canto Pravara is described as a handsome young man. Most of the young women in that village take a fancy for him, but he is married while he is young.

Pravara has an irresistible longing to go and see other places. One day a Siddha visits him and describes all the places he has seen. Pravara wonders how he could have seen all those places at such a tender age. The Siddha explains that he has a balm which when applied to the feet will take him to any far off place in the twinkling of an eye.

Pravara requests the Siddha to have the balm applied to his feet. When applied to his feet, he immediately goes to the Himālayas and sees all the wonders there. When he thinks of returning to his village he realizes that the balm has melted away. So he has to find the way. The second canto where Pravara sees Varūdhini, a Gandharva woman, is the most dramatic part of the poem.

Peddana, the poet, is at his best in this canto. All his imaginative thinking, his creative perspective, his dramatic insight all these are expressed by him in a supreme fashion. The poem is no longer a narrative, it becomes dramatic. In this respect Peddana is unsurpassed, for poets generally go on with their narrative vision; but to make it dramatic is difficult for them. Peddana achieves this superably.

In his search for someone to give him direction to go back to his village Pravara reaches the beautiful mansion of Varūdhini. Her first impression is one of surprise for she wonders how this brahmin can surpass all the renowned young men in their good looks. If he accepts her, how delightful life will be, she exclaims.

When Pravara ventures to ask her for the way to his village, she pretends to be annoyed with him. She says, "when you have such large eyes, why do you ask

others for the passage?". From one angle it looks as though Varūdhini is reprimanding him, but in other words she is praising him for his large eyes (II.41). Peddana reveals himself as a poet of excellence. Varūdhini adds that Pravara is taking this only as an excuse for talking to young, lonely women like her. She is, in a way, suggesting that she is all by herself to be loved by young men like him. This poem (II.41) is surpassingly innovative. Only a poet of supreme creative imagination like Peddana could have introduced this praise as well as condemnation in the same poem. Finally Varūdhini confesses that her mind is given to Pravara. He can enjoy her company or leave her to despair. But nothing of her entreaty appeals to him. He thinks of his parents, his wife and disciples who will be waiting for him and wondering what has happened to him. Pravara treats all these pleasures as of no significance. Varūdhini tries to embrace him, but he pushes her aside. Varūdhini blames Pravara for pushing her, for it has hurt her. Varūdhini quotes examples of eminent persons who have escaped the censure of society even though they have done wrong things. Parāśara, Viśvāmitra, Māndakarṇi, Indra, all these are left free. She exclaims whether Pravara is greater than all these persons. Pravara prays to Agni and with his help reaches his village.

This second canto in *Manucaritra* has to be read in its original in order to enjoy the significance of its poetic excellence. Peddana is remarkably innovative while introducing this scene. The romantic flavour is maintained even though its sequence is missed, for the poet seems to be in love with the purity of Pravara.

A Gandharva, earlier rejected by Varūdhini now takes the opportunity by appearing as Pravara. He is

welcomed by Varūdhini and he leads his life with her. Svaroci is born to them. Svaroci comes of age and while he is hunting he sees a woman pursued by a Rākṣasa, imploring his help. Svaroci kills him and the Rākṣasa happens to be the father of the woman he has pursued. It is because of a curse that he has behaved in that fashion. He offers his daughter Manorama, in marriage to Svaroci. Svaroci is happy, but he finds Manorama in distress. She tells him that her two companions are under a curse and they have to be relieved from that state. Svaroci helps them and gets married to them also.

In the last moments when Svaroci is about to shoot a wild boar, a female deer asks him why he is killing that boar. The deer likes to be embraced and she transforms herself into a beautiful lady. Svaroci has to live with her also. Svārociṣa Manu is born to them. The second Manu comes into the world. *Manucaritra* is therefore called *Svārociṣa-manusambhava*, thereby stating the story of Manu and how the second Manu is born.

Vasucaritra is written in close imitation of *Manucaritra*, but it is lacking in story. It is a *śleṣa-kāvya* with double meanings. It is full of descriptive accounts. Rāmarājabhūṣaṇa, the poet of this work, is supposed to be a disciple of Peddana. So he tries to imitate him by writing *Vasucaritra*. It deals with the romantic tale of king Vasu getting married to Girika.

Manucaritra and *Vasucaritra* can be considered to be romances in Telugu literature. *Manucaritra* especially is akin to *Sir Gawain and the Green Knight*, in upholding purity as a desirable goal in man's life. These Telugu romances conform to the pattern of romances written in other foreign languages.

BIBLIOGRAPHY

1. Manucaritra - Allasāni Peddana. Pub: Vāviḷḷa Rāmaswamy Śāstrulu & Sons, Chennai, 1969.

2. Manucaritra - Allasāni Peddana with commentary Vemparāla Sūryanārāyaṇa Śāstri, Venkatrāmā & Co., Vijayawāḍa, 1960.

* The Editiorial Board of S.V.U. Oriental Journal regrets to record the sad demise of our former Vice-Chancellor Prof. M.V. Rama Sarma, on 30th December, 2001 and who is a regular contributor for our Journal.

VAIJAYANTI SHETE

IN THE PURSUIT OF SIXTYFOUR ARTS

Classical Sanskrit literature maintain a lavish presentation of fine arts well over. Number of Arts deserve due place or the part of life in the cultural mileu of ancient India. Prince Candrāpīḍa is a best illustration to pinpoint herein. Thus this is in response to sixty four arts scattered in the classical Sanskrit literature by citing few literary and visual evidences and to place together them which are not brought to the notice by eminent scholars and art-historians like Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) and Calambur Sivaramamurti.

Art-training was highly popularized among princely class, though not excluded the common man and later on passed to the courtzans and so on. An artist enjoyed the place of honour in the society, may be traced from the textual references about how the kings gave them rich gifts etc. When we talk of these familiar arts we do trigger to the mind Yashodhara's commen-

tary on Vātsyāyana's Kāmasūtra (i.iii.16). Over and above this reference we are acquainted with the Bhoja's Śṛngāraprakāsa in which the erudite king treats sixty-four arts as *uddīpana vibhāvas* in the chapter on *vibhāvas* (chap.xvi) ('गृहिणी सचिव. सखी मिथः प्रियशिष्या ललिते कलाविधौ' - with these words Aja remembers his beloved queen Indumati). These ingenuities and dexterities of the mind and hand help to develop the personality. These sixty-four arts are classified into twentyfour *karmāśraya kalás*, twenty *Dyūtāśraya kalās* and twenty arts related to love, passion etc. To enumerate few *gītam*, *vādyam*, *nṛtyam*, *citram*, *vacanakauśalam*, *pustakarma*, *patra-chedyam*, *mālyavidhi*, *gandhayukti*, *āsvādya vidhānam*, *ratnaparīkṣā*, *sīvyam*, *rañjanavidhānam*, *tiryag-yoni-cikitsam* etc. Moreover *Lalitavistara*, *Ruyapaniyasutta*, *Śukranītisāra*, *Prabandhakośa* do enlist these arts.

Some of the works mention the specific features of arts and highlight how an art has gradually become a regular and important hallmark in a social standard. Therefore it will be interesting to look back to our past and try to locate in how many ways did dramatists and poets make ample use of number of arts as a dramatic device.

At the outset, it may be said that eminent poets like Bhāsa, Kālidāsa, Śriharsha, Bāṇa were conversant with these arts. Their compositions evince signs of techniques and familiarity with those arts.

To start with Bhāsa's Ūrubhaṅgam, Dūtavākyam, Pratijñāyaugandharāyaṇam, Svapnavāsavadattam, Cārudattam stand as a transparent synthesis in the artistic parepheranalia.

In the drama Ūrubhaṇga Bhāsa has cleverly used the episode wherein kṛṣṇa calls upon his weapons like cakra, gadā, one by one on the stage to kill Duryodhana. It is interesting to note that these weapons aie personified when they enter on the stage. The stage-crafts are an experiment of "*nepathyaprayoga*", among the group of sixtyfour arts. These weapons may be exhibited with the help of '*pustakarma*' and '*sajjiva*' described by Bharata's Nāṭyaśāstra. Another remarkable point from the art perspective is the personification of '*āyudhapuruṣas*'. In the sculptures we do come across '*āyudhapuruṣas*' assuming the form of human-beings.

2. Now coming over to the Dūtavākyam, as the enacting commences, spectator visualises, the Duryodhana along with dignitaries like pitāmaha, Droṇa and other assembled ones, peeping into a picture scroll which represent Draupadi's insult. These various events are highly appreciated for example.

अहो ! दर्शनीय. अयं चित्रपटः। आचार्य पितामहौ तां दृष्टवा लज्जयमानौ पटान्तर्हितमुखौ स्थ्यितौ। अहो अस्य वर्णाढयता। अहो भावोपपन्नता। अहो युक्तरेखता। सुव्यक्तमालिखितोऽयं चित्रपटः।। It's a clear evidence of citram, wherein sensitivity about using the colour combinations expressions, proportions, clarity in forms is indicated. After having read the compliments on the picture scroll the student of art cannot forget the famous couplet". रूपभेद प्रमाणानि भावलावण्ययोजनम्। सादृश्यं वर्णिकाभंङ्गं इति चित्रं षडङ्गकम्". Thus the drama 'Dūtavākyam' is endowed with six canons of painting.

3. In 'Pratijñāyaugandharāyaṇam' Bhāsa projects on huge elephant in which the army hides and when king Vatsarāja enters into the forest taking an elephant as real one. Suddenly comes out army having opened it

from inside the belly, then onward, an army wages the war with Udayana, captures the king and so on. This particular event marks the expertise in designing the semblance of an elephant, so also the vast capacity of it. Now this art is technically called mural in art terminology. The drama also refers to most कुसुमबलिविकार out of which consist of worshipping the gods, with designs of rice and flower decorations.

4. 'Svapnavāsavadattam', refers to the art of constructing a room in the water, what is known as subterrian architecture i.e., 'vāstukarma' when Udayana's second queen Padmāvati is said taking rest in '*samudragṛha*' because of severe headache.

Svapnavāsavadattam also highlights the art of playing Vīṇā '(instrumental music)', Udayana was skilled in playing a lute. Moreover the king used to subjugate the Nalagiri elephant with this art. These are the examples of *tata* (string-vīṇā) and *suṣira* (blowing instruments (lute) in terms of Nāṭyaśāstra. Two dramas namely Svapnavasavādattam' and 'Cārudattaṁ' suggest about making portraits. After getting married with Padmavati, Udayana received a portrait of the king along with the queen Vāsavadattā from Vāsavadattā's parents. After having seen that portrait, Padmavati enquires about her. पद्मावती - अर्यपुत्र! सदृशी स्वात्मीय मार्यायाः। राजा - न सदृशी । सैवेति मन्ये। The king expresses that the portrait painting highlights the similarity to the queen Vāsavadattā.

In 'Cārudattam' the heroine Vasantasenā draws the portrait of the hero to pass the time. She asks to her friend whether it is life like. Thus Vasantasena's question denotes about sketching live picture. As we know

resemblance and liveliness are the two significant perspectives in art of painting.

Pratijñāyaugandharayaṇa again pinpoints the colour-brightness in the painting i.e. साधु रे चित्रकार! भाव। साधु! युक्तलेखतया वर्णानां यथा यथा प्रामाण्ये तथा तथोज्ज्वलतरं भवति। At this juncture one may notice that all these various emphathatic remarks leads to the practice and manner of portrait painting in early days though Ananda Coomaraswamy is silent on this point.

Keeping the same sensibility an art connoisseur takes a pause while reading अहो क्रियामाधुर्यं पाषाणानाम् । अहो भावगतिराकृतीनाम्। etc. While reading Pratimānāṭakam. These appreciating remarks by Bharat in the statue-house प्रतिमा गृहं are on the sculptures (stone-images). The statue-house in the outskirts of Ayodhyā is cleared and decorated for the visit of the queens to see the newly installed statue of king Daśaratha. However, the same drama refers to the art of lime-coating to the walls which is again a technique in painting. In the same context white-washer (सुधाकारः) is mentioned in making the marks of five fingers of sandal paste impressed over the lime-coating.

The art of weaving a floral garland is not escaped from Bhasa's mind. Queen Vāsavadattā prepares a wedding garland from '*aparājitavanaspati*' is described in Svapnavāsavattam. That is a माल्यग्रथन विधिः. Also in Bāṇa's Kādambarī, the heroine weaves a garland of the flowers of clove. Kālidāsa has vividly recaptured the same spirit and insight having referred to dance, painting, music, architecture etc.

Keeping up the consistancy to the fine arts, especially on the portrait painting, Śākuntalam throws light typically, king Duṣyanta sketches Śākuntala's portrait for passing the time. Now this portrait was not accomplished, so he orders to bring colour-box (वर्तिका करण्डकः) for example चतुरिके अर्धलिखितमिदं विनोदस्थानम् अस्माभिः। Act VI. सानुमति - अहो ! राजर्षि वर्तिकानिपुणाता। जाने मे सखी अग्रतो वर्तते इति। Act.VI king was expert in expression. The high realism is indicated, exclaiming as if the friend is before us (before our eyes) so far the dance is concerned Kālidāsa brings to the notice the particular dance-pose in 'Mālavikāgnimitram' when Mālavikā dances beautifully. She stands in a *rijvāgata-sthāna* (frontal position) Vishṇudharmottara Purāṇa inculcates nine *sthānas* followed in painting *rijvāgata* is the first one to note herein, Ravivarma has made used of ample *sthānas* in the paintings.

However other distinct poses like *ālīḍha* posture आलीढ भङ्गिमा is described in the Raghuvaṁsa (xviii.51) viz. The right knee bent forward and the left leg retracted (shooting pose) that is similar to profile.

'Meghadūta' is rich with such arts to talk of simultenous attitude in depicting the figure *yakṣa* speaks मासादृश्यं विरहतनु वा भावागम्यं लिखन्ति *yakṣa*; wife tries to pass her time drawing love-lorn body resembling *yakṣa*. The words पृच्छन्ती वा मधुरवचनं सारिको पञ्जरस्थां is noteworthy from the point of शुकालाप art-the art of speaking with the birds. There are various paintings on this theme. Birds like Piseons, Swans were trained in conveying messages. e.g. Nala gave message to Damayanti. So also we are all acquainted with the tantris (strings) of the vīṇā. Pitiable condition of *yakṣa's* wife is drawn in the verse. "तत्संगे वा मलिनवसने सौम्य निक्षिप्य वीणाम् ..... तन्त्रीमार्द्रा नयनसलिलैः सरायित्वा कथञ्चित्". In sculptures vīṇā's strings are carved.

Meghadūta throws light on the construction of *dīrghikā*, *vāpī*, elongated well, the well having stair cases, of course the poet describes emerald staircase. Then onward *yakṣa's* house draws attention from a distance since it is decorated with a beautiful *toraṇa* (gate) like '*surapatidhanu*'. On the doors of *yakṣa's* house are carved figures of *Saṅkha* and *Padma*, those being the *dvārapālas* of Kubera.

One remembers at this juncture the sculptures of *Saṅkha-pāṇi* and *Padma-pāṇi*, at Ajanta.

Another noticeable subject handled by painters is the peacock made to dance by clapping the hands for example - तालौ शिञ्जावल्य सुभगैर्नर्तितः कान्तया मे। यामध्यास्ते दिवसविगमे नीलक्ण्ठः सुहृदः।।

Kālidāsa deserves merit for referring to denote the most important factor in the painting namely the process of उन्मीलन्, उन्मीलन् means giving a last touch to the representation to make it lively without accomplishing this expertise and artist lacks the skill of art Kumārasaṁbhava (7.32) mentions this process. उन्मीलितं तूलिकयेव चित्रं सूर्यांशुभिः

The art of *patrachedyaṁ* from sixtyfour arts is referred to Kumārasaṁbhava again when Pārvati is ready for wedding ceremony. On her forehead *tilak* is drawn. Śākuntalam and Mṛcchakaṭika have a due place since both the dramas makes a mention of murals e.g. *mṛttikā-mayūra* (a toy peacock made of clay) and a clay cart respectively.

The student of Sanskrit literature is well acquianted with heroine's love-lorn condition and how she waits

lying on a crystal slab in the garden. This is a reference to art of मणिभूमिका कर्म. Jewels like crystal or emerald are set into a stone. Similarly in Kādaṁbarī, the *nāyikā* sleeps on a flower-bed, it also shows training in *puṣpāstaraṇavidyā*. Kings like Duṣyanta, Raghu, Dilīpa were trained in *nimitta jñānam* that is to interpret good or bad means at the time of marching. It comes under astrological art according to Yaśodhara. It means to foretell future i.e., happenings from auspicious or inauspicious signs or sounds of birds; also means interpretation. To illustrate, Duryodhana's wife Bhānumati dreams that a mongoose is devouring hundred serpents in the drama Veṇisaṁhāra. Māyavati dreams white elephant is entering into her womb as described in Aśvaghoṣa's Saundaranandakāvya. This famous dream of 'Śaḍadanti' is carved in Bharhut, Sānchī, Amarāvatī stūpas.

Vikramorvaśīyam focuses on the art of मणिरगाकरंजन the art of enamelling on white crystal and mining - to detect from the surface mineral deposits underneath. Maṇirāga was employed for manufacturing imitation jewelley. प्रियवचन कृतोपि योषतं दयिता जनानुनयो रसादृते। प्रविशति हृतयं न तद्विदान् मणिरिव कृत्रिमरगयोजितः।

Another interesting dramatic device from sixtyfour arts group, is the implementation of '*aindrajāla*' or Bhānumati-khel i.e., to be-fool others and make other people completely spell-bound with the utterance of *mantras*. These days magical shows, employing hypnotism, mesmarism etc, can be termed as' '*aindrajāla*'. To illustrate queen Vāsavadattā is declared having burnt in a forest fire, it is displayed through this art. The drama Ratnāvalī employs *aindrajāla* technique for showing the forest fire. Daśakumāracarita gives an inte-

resting account of a wonderful magic show in which the onlookers saw blood, wounded soldiers aerial fights etc.

The art called '*chalitakayoga*' or (tiraskaraṇī vidyā) may not be excluded at this point. The art of disguise is commonly adopted by dramatist like Bhavabhūti and Kālidāsa. In Vikramorvaśiyam, Ūrvaśi enters invisibly on the terrace to meet king Purūravas, secondly Uttararāmacaritam depicts Sītā's character present in invisible form in *Daṇḍakāraṇyam.*

The *vānaspatyavidyā* or the art of gardening may not be enumerated in detail so also the case of *dyūtaviśeṣa* or *akṣakrīḍā*, everybody knows what this game did to king Nala and Yudhiṣṭhira. Next countless relevant references throws light on cosmetic products, perfumes, hair oils and other materials used in large quantities. The art known as *daśanavasanāṅgarāga*. It comprises the make up, nail paints, decoration e.g.नीता लोध्रप्रसवरजसा पाण्डुतामानने श्रीः। (Meghadūtam). The art of dressing comes under this category that is *vastragopana* - to wear the dress in such a way so that it will not slip off from the body even if driven by the wind. Draupadi saved herself with the help of this art when insulted by Duḥśāsana.

To entertain the people some amusing arts were in practice just as *prahelikā* and *meṣakukkuṭalāvaka-vidhi.* The animal fights was one of the entertaining factor, Śudraka's Mṛcchakaṭika mentions cocks fights similarly it also refers to हस्तिशिक्षा in one of the verse ऋग्वेदं सामवेदं गणितमथ कालं वैशिकीं हस्तिशिक्षा।

However, the dramatist describes a pen-picture which cannotes to 'Umāmaheśvara mūrti'. To exemplify Śiva and Pārvati is invoked to protect whose throat is dark

like the dark cloud ladden with water wherein shines the creeperlike hand of Pārvati. viz., पातु वो नीलकण्ठस्य कण्ठः श्यामाम्बुदोपमः। गौरीभुजलता यत्र विद्युल्लेखेव राजते।। While talking in terms of Umāmaheśvara sculpture, immediately strikes the description of *aśṭamūrtiśiva* in Śākuntalam, though much discussed by Sivaramamurti and others. Also painted theme by Akbar Padamsee. Nevertheless Mṛchhakaṭikam yields to आस्वाद्यकला the art of cooking (e.g., Bhīma and Nala were experts in cooking). In the *prastāvanā* it is reported that the *sūtradhāra* inquires for a breakfast and the edibles are mentioned rice, boiled with sugar, clarified butter, curdled milk, rice, (रसायनो शुध्दौदन, घृतं दधि etc. Food can be classified into भोज्य - चोष्य soft-solid, भोज्य or चोष्य hard-solid, लेह्य semi-solid and पेय liquid. The *sūtradhāra* visualises some unusual practice while returning to the house, he refers to विशेषक- art that is drawing lines of painting on the face of a person with coloured ungeants and cosmetics. Still more to notice, *sūtradhāra's* speech and keen observation hints to practice of drawing *rangoli* or *alpana* or decorating floor with variegated (five colours) flowers and also weaving flower garland सुमनसो गुम्फितश्च not only that but one girl grinds colours - एका वर्णकं पिनष्टि. Śūdraka's important contribution to the *vaśtuvidyā* may not be overlooked. In his drama the dramatist described Vasantasenā's residence, having eight *prakoṣṭhas*. The word *prakoṣṭha* denotes open quadrangular space around which rooms are constructed. Similarly the work points out *triviṣṭapa* form of a buildings. So also in Kādaṁbarī, king Tārāpiḍa's palace comprised eight projections.

Bhavabhūti's Uttararāmacaritam answers to the query in the art realm the personification of rivers i.e., personified forms of rivers viz. Ganga and Yamuna are carved frequently on the doors especially in the medieval

period. Same concept has followed by the dramtist to enhence the drama. Two rivers Muralā and Tamasā assuming the human form pacifies Sīta in the third act of the drama.

At the end one more fascinating visual illustration need to be mentioned in this context, playing vīṇā or singing is adhered to as a significant motif. To introduce the heroine of a drama, to note Vasantasena is singing in a musical concert or the heroine of Nāgananda is playing a stringed vīṇā along with singing. So here music plays the role of a motif. Especially to observe Nāgānanda's heroine, playing vīṇā and further on her meeting with a hero, afforded sponteneous appeal. The hero enters into a temple, the heroine is engaged in singing devotedly. When she sees the hero she stops immediately and the koṇa on a finger slipps off. This particular literary portion is adopted by an artist for representation in Bodhagaya, the vīṇā possesses nine strings and the *angulya* slips from the lady's finger.

Thus, to take the birds eye-view on vast literary background, the multiple references to fine arts linked coherrently to give impressions about चतुःषष्ठिकलाः and their experimentation for the purpose of stageability and how they enhance the dramatic performance living last impression on the minds of spectators.

BIBLIOGRAPHY

1. Ananda K. Coomaraswamy -

a) Indian Craftsman. London. 1909

b) Indian Drawings. 1910

c) Arts and Crafts Indian Ceylon. Edinburgh. 1913

d) Rajput Painting. Motilal Benaresidass. Delhi. 1916

e) The Dance of Siva. Delhi, 1924

f) The Yaksas, 1934

g) The Transformation of Nature in Art,

2. Calambur Sivaramamurti -

a) The Art of India, New York, 1975

b) Nataraja in Art, Thought and Literature, New Delhi, 1974

c) Sources of History illumined by Literature, New Delhi, 1979

d) Birds and Animals in Ancient Sculpture, New Delhi, 1974

e) CitrasSūtra of the Viṣṇudharmottara, Sanskrit text with translation and study - Pub. by Kanak Publications, New Delhi, 1978.

3. Kāmasūtra of Vātsāyana - English translation by S. C. Upadhyaya, pub. by D.B. Taraporevala, Bombay, 1974

4. Bhāsa Nāṭakacakram, Vols.1 & 2 edited with the prakāśikā Sanskrit and Hindi commentaries by Ramachandra Misra, Chowkhamba Vidya Bhavan, Varanasi, 1973.

5. Kālidāsa Granthāvalī edited by Revaprasad Dvivedi, Varanasi, 1973

6. Works of Kālidāsa Vols. 1 & 2 edited with exhaustive introduction translation, critical explanation and notes by C.R. Devadhar, Motilal Benarasidass, Delhi, 1977

7. Bānabhatta viracita Kādaṁbarī, Vols. 1 & 2 with two commentaries Chandrakala and Vidyotini, Pandit Srikrishna Mohana Sastri, Kashi Samskrta Granthamala - 151, Chowkhamba Samskrta Samsthan, Varanasi, 4th ed., 1976.

V. VENKATARAMANA REDDY

THE CONCEPT OF STATE AND KINGSHIP IN ANCIENT INDIA WITH SPECIAL REFERENCE TO VISNU PURANA

The Visnu Purana mentioned the country of India and its boundaries and gave it the name Bhāratavarṣa. This country that lies north of the ocean and south of the snowy mountains, is called Bhārata.

उत्तरं यत्समुद्रस्य हिमाद्रेश्चैव दक्षिणम्।
वर्षं तत् भारतं नाम भारती यत्र सन्ततिः।। V.P. II.3.1.

It is nine thousand leagues in extent and is the land of *karma* (karmabhūmi), in consequence of which men go to heaven or obtain emancipation.

नव योजन साहस्रो विस्तीर्णस्य महामुने।
कर्म भूमिरियं स्वर्गमपवर्गश्च गच्छताम्।। V.P. II.3.2

The Visnu Purana further described the seven main chains of mountains in Bhāratavarsa as Mahendra,

Mālya, Sahya, Śaktimat, Rikṣa, Vindhya and Pāripatra. The great Indian poet Kāḷidāsa also gave the sketch of Bhāratavarṣa's boundaries and its greatness in his Kumārasaṁbhava.

अस्त्युत्तरस्या दिशि देवतात्मा हिमालयोनाम नगाधिराजः।
पूर्वापरौतोय निधीविगाह्य स्थितप्रगृह्या इव मानदण्डः I.1.

The Viṣṇu Purāṇa described the greatness of Bhāratavarṣa. The Viṣṇu Purāṇa states "in Bhāratavarṣa, as that is the way to the pleasures of paradise or the greater blessing of final liberation. Happy are they who, consigning all the unheeded rewards of their acts to the supreme and eternal Viṣṇu, obtain existence in that land of works, as their path to Him. We know not, when the acts that have obtained us heaven shall renew corporeal confinement, but we know that those men are fortunate who are born with perfect faculties in Bhāratavarṣa".

अत्रापि भारतं श्रेष्ट जम्बूद्वीपे महामुने।
यतोहि कर्म भूरेषाह्यतोन्या भोगभूमयः।।
अत्र जन्म सहस्रानां सहस्रैरपि सत्तमा।
कदाचिल्लभते जन्ममानुष्यं पुण्यसंचयात्।। V.P. II.3.23.

The Concept of State

The term 'rājya' occurs in several prayers and oaths of the *Aitareya Brāhmaṇa*. *Sāyana* gives the meaning of this term as 'Lordship of a country'. Keith renders the term as kingship. In the *Arthaśāstra* and also in the classical literature the term *rājya* means the kingdom. The Epic advances the view that the reason for the origin of state was deterioration in the state of nature, which has been termed as the *Kṛtayuga*, the state of the utmost happiness to the people, when they were care

free and did not undergo sufferings caused by hunger and disease, as they lived in nature, and their requirements were only a few. There was no king to rule nor the subjects to be ruled over, and life was prosperous. This state of nature did not continue for a long time. Gradually, it deteriorated from the *kṛtayuga to tretā*, *dvāpara* to *kali*, the ages during which the people suffered more and realised less happiness. The Śānti parva deals with this problem, and informs us that the *moha*, *kāma* and *rāga* or the ideals of attachment to things and the desire to achieve them were the main factors to cause deterioration in the State of nature. In Rāmāyaṇa also, Rāma, while he is going to forest advised to the kings of future to follow the *puruṣārtha* equally, as his father did not follow the same and given much importance to the *kama*.

अर्थ धर्मौ परित्यज्य यः काममनुवर्तते एवमापद्यते क्षिप्रं राजा दशरथो यथा ।। 2-53-13.

According to Viṣṇu Purāṇa the king kārtaviryārjuna maintained the *puruṣārthas* equally (*dharma, artha, kāma, mokṣa*).

The various theories propounded about the origin of the State, are really theories about the origin of kingship. Kautilya observes at one place.

राजा राज्यमिति प्रकृति संक्षेपः A.S. VIII.2.

The is the *prakṛtis*, i.e. (people) put in a nutshell, mean, "the king is the State". The king, being the soul of the body politic, thus represents the state and monarchy was the norm of the State in ancient India.

Being the head of the State, the king was burdened with heavy responsibilities. His functions included the

maintenance of law and order, security of person and property, and defence against aggression. They formed the very principles of the origin of State. The activities of the State encompassed the whole social order and were pertinent to the whole social system. Bhīṣma says in the Mahābhārata, "the king is the foundation of individual security as well as the stability of the social order, the basis of the great institutions of family and property, the support of the fundamental law of the social order and the guarantee of the normal functioning of the social, the economic and the religious activities of the people".

In ancient India monarchy was the accepted form of government, though side by side we get the example of republics also. The *Smṛti*-wrtiers mention the monarchic form of government only. The office of the king stood for the State also. How did this State come into being? Ancient Indian thinkers also enquired about the origin of government or the origin of kingship. The State in ancient India was regarded as the centre of society and the chief instrument of its welfare and it was permitted to have a wide sphere of activity. Individual liberty did not appreciably suffer in consequence primarily because State discharged its multifarious functions not exclusively through its own bureaucracy.

The theory of the divine origin speculates that the State is the creation of God and He is the Ruler. The germs of this theory are found in the Ṛgveda. Viṣṇu Purāṇa also mentions that the king and the State are of divine origin

विष्णु चिह्नं करेचक्र सर्वेषां चक्रवर्तिनाम्। भवत्यव्याहतो यस्य प्रभवास्त्रिदशै रपि।।
V.P. 13.46.

Which mentions that the Kṣatriyas or protectors were created by the Brahmaṇ. The earliest allegory to the divine origin of State in the Mahābhārata has been mentioned.

But somehow or other delusion again swayed over the minds of the people who consequently ceased to observe the rules of *dharma*. There was thus a state of turmoil and mutual conflicts. The people 'again' approached the *prajāpati svāyaṁbhuva Manu*. Manu pondered over the pros and cons of the matter and brooded over *Śatarūpā* who gave birth to two sons, viz., *Priyavrata* and *Uttānapāda*. They were the first to be called kings.

शतरूपां च तां नारी तपो विधूत कल्मषम्।
स्वायंभुवो मनुर्देवः पत्नीत्वे जगृहे विभुः।।
तस्माच्च पुरूषादेवी शतरूपा व्यसज्यत।
प्रियव्रतोत्तानपादो प्रसूत्याकूति संज्ञितम्।। V.P. I.22.1.

Besides Manu, Pṛthu is represented as the first traditional king by the Epic and Purāṇic traditions. They inform us that one of the main complaints of the people was that dishonest men seized the property of their neighbours. When Pṛthu was consecrated, he removed the grievances of the people. We also found a story in Viṣṇu Purāṇa that "Pṛthu was installed as the head of the government of the earth, the great father of the spheres established sovereignties in other parts of the creation".

यदाभिषिक्तस्सपृथुः पूर्वं राज्ये महर्षिभिः।
ततः क्रमेण राज्यानि ददौ लोकपितामहः V.P. I.22.1.

Viṣṇu Purāṇa further states the king Māndhāthā was the monarch and ruled over the seven continental zones

under his dominion. In Viṣṇu Purāṇa a verse is recited "from the rising to the going down of the Sun, all that is irradiated by his light, is the land of Māndhāthā (Māndhātrī) the son of Yuvanāśva.

सतु मांधाता चक्रवर्ती सप्तद्वीपां महीं भुभुजे।
भवचित्र लोकः यावतत्यु उदेतिस्मयापन्च प्रतितिष्टति।। V.P. IV.2.63-65.

The successors of Yayāti protected the earth according to *dharma*. The king Yayāti being thus endowed with youth, conducted the affairs of State for the good of his people enjoying such pleasures as were suited to his age and strength and were not incompatible with virtue. Puru was appointed supreme monarch of the earth by his father Yayāti. Kārtavīryārjuna ruled over the whole earth with might and justice and performed ten thousand sacrifices. Kārtavīryārjuna also protected his subjects according to *dharma*.

तेनेयमशेष द्वीपाविति पृथिवी सम्यक परिपालिता।
दशयज्ञसहस्राण्यसा व्यजेत् V.P. IV.II, 13-14.

Kingdom is the main wing for the administration purpose in ancient India. In Viṣṇu Purāṇa many kings like Jarāsandha, Kaṁsa etc., well protected the kingdom against their enemies. Kuṇḍiṇa was the capital of Vidharbha ruled by Bhīṣmaka and his successors for so many years.

All the above evidences are sufficient to prove the great concept behind the origin of State and Kingship in ancient India.

BIBLIOGRAPHY

1) Visnu Purāṇa - Sanskrit text critically edited by M.M. Pathak, vols. I & II, Oriental Institute, Baroda, 1997.

2) Visnu Purāna, Sanskrt text with Telugu translation by Kalluri Venkata Subrahmanya Dikshitulu, Pub. Sri Venkateswara Arsha Bharathi Trust, Hyderabad, 1984.

3) Visnu Purāna - Social, Economic and religious aspects - Thakur Harindra Dayal, Sundeep Prakshan, Delhi, 1983.

4) The Concept of State in the Mahabharata - Diwakar Tiwari, Vidyanidhi Oriental Publications, Delhi, 1990.

M VARADARAJAN

CONTRIBUTION OF SAINT NAMMĀḺVĀR TO INDIAN PHILOSOPHY

1 0 Vedas are the source for the six systems of Indian philosophy In India, philosophy is a means to attain the ultimate goal of life The goal of life varies from man to man For some it consists in attaining wealth, for some others it consists in attaining power Some believe that it is freedom from the cycle of births It is the same as liberation *(moksa)* - negatively a state of freedom from pain and positively happiness The systems of Indian Philosophy viz *Nyāya, Vaiśēsika, Sāmkhya, Yoga, Mīmāmsā*, and *Vedānta* rooted in Vedic tradition aim at this ultimate goal viz *mokṣa*

Vedānta, otherwise called *Upanisads,* stand for the final portion of the Vedas It is said that the teachings of the Vēda in their essence are presented in *Upaniṣads*. Broadly the Schools of Vēdānta may be classified as either Absolutistic or Theistic - the former representing Brahman, the ultimate reality as an impersonal principle and the latter as a personal God [1]

The *Upanisadic* teachings centre round the three tenets i e *cit* (sentient beings), *acit* (non-sentient beings) and *Īśvarā* (God) While understanding these Upanisadic tenets

lot of variations cropped out. Accordingly a number of schools *Advaita, Viśiṣṭā- dvaita, Dvaita, Śuddhādvaita, Bhēdādhēdavāda* - arose in respect of their teachings.

P.N. Srinivasachari explains *Vedānta* as *darśana*, an enquiry into the meaning of Brahman. A *darśana* is a body of eternal and impersonal spiritual truths enshrined in Śrutii which can be logically tasted and verified by personal experience. The *Vedānta darśana* affords insight into the nature of Brahman, and the ultimate proof of the existence of Brahman in the exiperience of Brahman.[2]

Vedānta darśana has a hoary past - a long tradition starting from Bhagavat Bōdhāyana, Ṭanka, Dramiḍācārya, Guhadēva and Bhāruci before the christian Era. Śrī Rāmānuja also quotes this in this text *Vedārtha* Saṇgraha.[3]

The contribution of Nammāḷvār to the development of *Vedānta* are profound and significant. It was in the beginning of this Kaliyuga, Saint Nammāḷvār revealed the doctrines of *Vedānta* in his monumental work, *Tiruvoymozhi*, known as *Drāviḍa Veda*, in chaste Tamil. *Vedāntadeśika* also rightly points out in his *Saṇkalpa Sūryodaya* that next to Brahma, Nandi and others, Nammāḷvār was the propagator of *Vedānta* doctrines in the beginning of Kaliyuga. P.N. Śrīnivāsacāri also supplements that the tradition of Vāsudeva, Śvetaketu, Bodhāyana, Prahlāda and Nammāḷvār is continued through the ages in spite of historic irrelevances.[4]

Nammāḷvār and his contribution to Indian philosophy.

The word 'āḷvār' means one who has a deep intuitive knowledge of God and one who is immersed in the contemplation of Him.[5] 'Āḷvārs are twelve in number, of whom Nammāḷvār was the Chief. It is said that Nammāḷvār is placed in the middle of 6th century[6] while another historian placed him during the first half of 9th century.[7] The traditional date ascribed to the earliest āḷvār is 4203 B.C. and the date of the latest āḷvār is 2206 B.C. Though modern researches on the subject bring down their dates to a period not earlier than the 7th or 8th century A.D.[8] Whatever the differences in their history of birth may be, the Veda had profound influence on āḷvārs.

In works like *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, it is said that in every *Kaliyuga*, the eternal Vedas and the *Drāviḍa Vedas* will be revealed by the spiritual saints. Like Vyāsā, who at the end of the *Dvāpara Yuga* separated the Vedas into four i.e. Ṛg, Yajus, Sāma and Atharva, the eternal Tamil hymns of Aḷvārs will be revealed by Nammāḷvār or *Śaṭhagōpa Muni* in Kaliyuga.[9]

In *Brahmāṇḍa Purāṇa,* it is said that Mahāviṣṇu affirmed to a *muni* about the birth of Nammāḷvār and *Drāviḍa Veda*. It is held that the *ādiśēṣa*, a *nityasūri* in *Vaikuṇṭha,* will disguise himself as species of Tamarind tree, whose leaves do not fold up at night, on the banks of *Tāmraparṇi* in Āḷvārtirunagari and for the sake of easy understanding of Vedas, the Lord by His solemn vow, will

reveal the essence of Vedas into Tamil hymns with the vo... of Nammāḷvār, a devotee to be born in the fourth caste, ... the banks of *Tāmraparṇi* where Brahma did penance.[10]

Accordingly, Nammāḷvār was born in Tirukkurugū near Tirunelveli in Tamilnadu on Vaisākha month in Viśākha star to pious parents - Kāri and Udayamaṇgai. He composed four *Prabandhams* viz. *Tiruviruttam, Tiruvāsiriyam,* Periya *Tiruvandādi* and *Tiruvoymozhi.* These are said to be the essence of four Vedas i.e.Ṛg Yajus, Periya Sāma, and Atharva respectively.

Tiruviruttam, comprising of 100 hymns, speaks about Nammāḷvār's prayer for the cessation of rebirth; *Tiruvāsiriyam* (7 hymns) describes his experiences of God's great and noble qualities; *Periya Tiruvandādi* (87 hymns) expresses his longing to enjoy God and *Tiruvoymozhi*, comprising 1102 hymns, describes how all his experiences of God's communion with him fell far short of his great longings.

Since the birth of Nammāḷvār and till the advent of *Ācārya Nāthamuni* in the middle of the 9th century, there was a lull in propagating Vedic doctrines that were transmitted into Tamil hymns by Aḷvars, particularly Nammāḷvār. This resulted more or less in the decay of the system which was rightly transmitted by Nammāḷvār from the lineage of *Vyāsa, Ṭaṅka* and so on.

It was during the 9th century that *Ācārya Nāthamuni* through his realisation of the doctrines of Nammāḷvār rediscovered the hymns of all āḷvars which later came to be known as *Rāmānujadarśana* or *Visiṣṭādvaiṭa*.

The philosophy of Nammāḷvār is close to Vēdānta. Nammāḷvār was blessed by *Śrīmannārāyana* by giving '*bhakti rupapanna jñāna*' - vouch-safed wisdom love for condensing the philosophy of Vedas into soothing Tamil - *Drāviḍa Veda.* So, Nammāḷvār's contribution to Indian Philosophy is really worth pondering over. Nammāḷvār's *Tiruvoymozhi* is *magnum opus*. The philosophies of Vedānta are concealed as a hidden treasure of *Tiruvoymozhi. Acārya Nāthamuni* in his opening Sanskrit version of *Tiruvoymozhi* hailed it as 'the ocean of Tamil Veda in which the *Upanisads* of the thousand branches flow together'.[11]

Nammāḷvār emphasises in *Tiruvoymozhi,* the *tattva* (nature of Brahman), *hita* (nature of means) and *puruṣārtha* (nature of goal). The esoteric meaning of Vedas are conveyed in chaste Tamil. It was only during the period of Rāmānuja, in the 11th century, the philosophy of Nammāḷvār was unearthed through his nine works.[12] He also influenced his disciple *Tirukkurugai Pirān Piḷḷān* who wrote commentary for *Tiruvoymozhi.* Following him, *Nañjīyar, Vaḍakkutiruvīdhi-Piḷḷai, Periyavāccānpiḷḷai, Vādikēsari Jeer* wrote commentaries on *Tiruvoymozhi* which also brings out the Vedic truths. It is said that Śri Rāmānuja wrote commentary for Brahma Sūtra, called Śribhāṣya, in the light of Nammāḷvār's *Tiruvoymozhi.*[13] Further, Vedāntadeśika also states in his text *Dramiḍopaniṣad*

Tātparya Ratnāvaḷī that the first 21 hymns in *Tiruvoymozhi* explains the meanings of Brahma Sūtra. This can be compared with that of the Ṛgveda which has 21 branches; the thousand hymns of *Tiruvoymozhi* is like 1000 branches of Sāmaveda; the thousand hymns of *Tiruvoymozhi* is classified into 100 decads each comprising11 hymns is equal to 10 branches of Yajur Veda; Tiruvoymozhi eulogises *Śānta Rasa* which is supplemented with other eight rasas. Thus Tiruvoymozhi has the status of equality with that of Vedas and essence of *Upaniṣads*.[14]

1.2 With this brief introduction, which is vital to understand Nammāḷvār's contribution, I present this paper to elicite the Nature of Brahman as presented in Tiruvoymozhi.

The philosophy of Nammāḷvār as described in Vedānta is a persistent enquiry into the nature of Brahman in its three fold aspects of *cit, acit* and *Īśvara.* Among these, the nature of Brahman (*Īśvara*) is well elicited by Nammāḷvār as hidden in *Upaniṣads*. In several hymns of Tiruvoymozhi, Nammāḷvār asserts the following themes: Brahman is the three fold cause for the Universe; Brahman is the cause of deliverance of Vedas to Brahma; sentient and non-sentient beings are subservient to Brahman; Brahman is a means for liberation (*mōkṣa*); Brahman is *antaryāmi*; his par excellence beauty; his immeasurable attributes like the Infinite, tasteful of God; God as light of all knowledge that illumines; supremacy over all other Gods; simplicity and repository of super excellent traits like joyfulness (*ānandamaya)* His relationship with *cit* and *acit* (*śarīra-śarīrī-bhāva)* and so on.

Of the various aspects mentioned above; I wish to concentrate on the following four:

1. Brahman as three fold cause of the Universe.
2. Brahman as the cause of deliverance of Vedas to Brahma
3. Sentient and non-sentient beings as subservient to Brahman
4. Brahman as a means for liberation (*mōkṣa*)

1.2.1 Brahman as three fold cause of the Universe:

According to Vedānta, Brahman is three fold cause - *upādānākāraṇa* (material cause), nimittakāraṇa (instrumental cause) and *sahakārikāraṇa* (co-operative cause). He is the material cause for the sentient and non-sentient beings, as they are inseparable from Him and He is the inner controller. Since he is one, who wills creation freely, he is the instrumental or efficient cause. He is the co-operative cause, as he is taking his special attributes of knowledge, power etc. In *Vaikuṇṭha* also since he is combined with *nityasūrīs* and *muktās* besides divine non-sentient beings (*acit*), he is considered the material cause. He is the instrumental cause for them, as he is combined with his wishes. He is the co-operative cause for *nityasūrīs* and *muktās*, as they have the benefit of utilising his knowledge and power.[15] The *Taittiriyopaniṣad* has the following text: *'so-kāmyata bhahusyām prajāye itī'*[16] which means that 'He desired let me be many, May I create other things'. Commenting on this, Raṅgarāmānuja says that the Brahman, which is

ānandamaya, desired to become Devas, the human, the animals and the non-ambulants, first by creating the five constituent elements viz. ether, air, fire, water and earth. It means individual (*vyāṣṭi*) and aggregate (*samaṣṭi*) creations are done by His saṅkalpa.[17] Following the theme, Nammāḷvār says,

'maṇṇum nīrum eriyum nal vāyum
viṇṇumāy viriyum em pirānaiyē'[18]

which means that Brahman is the cause to create the world with the mode of five elements i.e. ether, air, fire. water and earth. Here, the commentator, Nāmpiḷḷai says that the Brahman, who is the cause for the five elements is an *antaryāmi* in creating many things i.e. the *devās*, the human, the animals and non-ambulants as stated in the above *Upaniṣad.*[19] Another commentator Periyavāccān Piḷḷai says that the desire of Brahman as stated in the above Upaniṣad to become many is be thought of.[20] *Vādikēsari Jeer* says that Brahman is my *svāmi*, as the five elements are the mode (*prakāra*) to creatre the Universe by Him as stated in the Upaniṣad.[21]

Before the creation of this Universe, *sat* (real being) only was in the beginning and there is no second thing. That *sat* thought 'May I be many; may I grow forth'. This is clearly stated in the *Chāndogya Upaniṣad* as follows:

'*sadeva somyedamagramaāsīt ēkamēvādvitīyam*'[22]

which means that 'my dear son, this real being was alone in the beginning and without a second'. That means in *pralaya kāla*, it was only as *sat* in one name and one body. Now it has many names and many bodies. For example in a house of potter, a physical substance, clay, next day, enters into many states like pots and pitchers and the like. In the production of a pot etc, clay is the *upādānakāraṇa*, potter the *nimittakāraṇa* and the potter's wheel and other accessories the *sahakārikāraṇa*. Likewise, for the origination of the Universe, Brahman himself solely constitutes all the above three causes. Eliciting the voice of Brahma and others, Nammāḷvār says :

> *'tāmotaraṇai taṉimutalavaṉai, nālam untavanai*
> *āmotaram aṟiya oruvararkku enṟe toḷum avarkaḷ'*[23]

In this hymn, '*tanimudalvan*' is most important. Here '*tani*' means Brahman who creates the Universe by His *saṅkalpa;* So he is *nimittakāraṇa*; '*mudal*' connotes Brahman is *upādānakāraṇa*; *sahakārikāraṇa* is implied.[24] Vāḍikesari Jeer says that the nature of Brahman is '*samastajagadeka kāraṇatvaṃ*'.[25]

Likewise, there are number of hymns in *Tiruvoymozhi* which explains the Upaniṣad thought with particular reference to three fold cause of Brahman for the creation of the Universe.[26]

So, Nammāḷvār eliciting the esoteric meaning of Vedānta in simple Tamil hymns, particularly, for establishing that Brahman is the three fold cause of the Universe, further

enumerates that the Brahman is the cause of deliverance of Vedas to Brahma.

1.2.2 **Brahman as the cause of deliverance of Vedas to Brahma:**

As stated above that the Brahman is the cause of the Universe, He has created Brahma and delivered Vedas to Him first. The scriptural passage in *Śvetāśvataropaniṣad* is

'yo brahmāṇam vidhadhāti pūrvaṃ
yo vai vedāṃśca prahiṇōti tasyai' [27]

which means 'He who first creates Brahma and delivers the Vedas to Him'. While narrating the activities of Brahma and Śiva who are head of the vyaṣṭi sṛṣṭi (discrete aspect of the world) and samhāra (destruction) respectively Nammāḷvār says:

'.......... *amararkkum ariviyantu*'[28]

which means that Brahman is the propagator of knowledge to the devas through brahma. Nampiḷḷai explaining the word '*amararkkum ariviyantu*' says that Brahman is the cause for getting fame to Brahma who propagated Vedas to devas. Here 'He is the cause' means that the Brahman, as inner ruler (*antaryamin*) in Brahma, delivered Vedas who in turn propagated them to devas.[29]

In this way, there are number of hymns in *Tiruvoymozhi* explaining this aspect.[30] Having known that

Brahman has created Brahma first who in turn creates all, it is at length discussed in Vedānta that both *cit* and *acit* are subservient to Brahman, who is inner ruler in every creature. This will be explained further.

1.2.3 Sentient and non-sentient beings as subservient to Brahman:

In explaining the relation of Brahman to *cit* and *acit*, there are different interpretations. The central teaching of Vedānta is that while Brahman, the soul and the physical universe are all different and equally eternal, are at the same time inseparable is borught out well. It connotes that both sentient and non-sentient beings are dependent upon Brahman. In other words, Brahman is the central principal of both the sentient and non-sentient beings. Although the three substances are different, Brahman is the source for their existence. This is being established by Nammāḷvār in the following hymns:

'nām, avan ivaṇ yvaṇ avaḷ ivaḷ yuvaḷ evaḷ
tām avar īvar yuvar atu itu utu etu
vīm avai ivai yuvai avai nalam tīnku avai
ām avai āyavai āyniṉṟa avārē'.[31]

I give below a beautiful and definitive translation of this hymn by A.K. Ramanujan:

'We hear and that man, this man, and that
other in-between and that woman, this
woman, and that other, whoever, those

people and these and these others
in-between, this thing, that thing, and this
other in-between, whichever, all things
dying, these things, those things, those
others in-between, good things, bad
things, things that were, that will be,
being all of them, he stands there'.

A.K. Ramanujan observes that this hymn is enclosed between 'we here' (*nam*) and 'He there', (*the Lord-avare*); contained between these two are all things, all persons, all beings. After the long enumeration of the many, the many is folded back into the one - the hymn's movement enacts this becoming of the many into the one. The subject of the sentence comes at the end, with the last word, *avar* (He), the Lord. The enfolding and the unfolding are the same thing seen from different directions. The Lord is one, becomes many, yet remains one. After all the tenses of past and future, the hymn ends with a participle qualifying 'Him' in 'ayniṇra avarē', 'He who stands there, or is there', having become all things and persons. '*niṇṟa-tu*' means 'that which is permanent, im- movable, remainder, as standing over'. Though he has become, and is, all of things mentioned, he is not them-he stands there, apart.[32]

This is a very important hymn wherein Nammāḷvār establishes the philosophy of Vedānta, particularly the two passages of *Chāndokgya Upaniṣad*, which speak about the dependence of sentient and non-sentient beings on Brahman.

It is difficult to know directly the essence of the Upaniṣadic passages. Śrī Rāmānuja succinctly dealt the passages in his texts. Following him, Nampiḷḷai ably explains the hymn by citing those passages. The *Chāndogya Upaniṣad* says ; '*sarvam khalvidam brahma tajjalān iti śānta upāsīta*'[33] It means that 'All this is Brahman; let a man meditate with calm mind on this world as beginning ending and breathing in Brahman'. In the text, *'sarvam khalu idam brahmā'*, 'brahma' denotes the Brahman whose body is consists of spiritual and non-spiritual entities in subtle state i.e. called *sūkṣma citacit viśiṣṭa brahman*; 'sarva' means effected Brahman with Universe i.e. called sthūla *citacit viśiṣṭa brahman*. These both states of Brahman are called 'All this is Brahmam'. Nampiḷḷai quotes another passage from the same Upaniṣad as follows:

'aitadātmyam idam sarvam (tat satyam sa ātmā)
tat tvam asi śvetaketo'[34]

which means that all this world (*cit* and *acit*) has that (*sat*) as its Ātman and hence is real and that is the (inner) soul; That thou Art. In the present stage, the text '*tat tvam asi*' is important in this passage. The word '*tvam*' means 'You'. i.e. 'You' that mere previously held to be no more than the operator of a certain body one in reality, a modification of the Brahman, because 'you' constitute His body, and therefore 'you' terminate in this Brahman. Hence '*tattvam*' denotes only the inner ruler of '*tvam*' as differentiated by the mode '*tvam*'. Since Brahman is the soul of the embodied individual soul, He has the same name as that individual soul. The word '*tat*' referes to Brahman as the one who is the cause of the world, one who is above of all perfections, the immaculate

and untransmutable one; whereas '*tvam*' refers to that same Brahman under the aspect of inner Ruler of the individual soul as being modified by the embodied soul. So, it is said that the words, '*tat*' and '*tvam*' both apply to the same Brahman but under different aspects.[35] Following the above two upanisadic themes only, Nammāḷvār introduced the above hymn in a nutshell.

When we look into the commentary of Nampiḷḷai, he explicitly gave the meaning based on those two Upaniṣadic passages. Based on the text', '*idaṃ sarvam brahmā khalu*'. Nampiḷḷai establishes that 'ay niṉṟa avare' means that Brahman who stands there as *antaryāmi* for those things. In other words, all sentient and non - sentient beings are sustained, directed and controlled by the Brahman. Though the 'beings' and 'Brahman' look identical, we cannot say they are really identical. Nampiḷḷai, following Śrī Rāmānuja, applied the theory of *sāmānādhikaraṇyā.*[36] This means that it is the application to one object of several words with different functions. Rāmānuja says that conveys the idea of one thing being equally qualified by several attributes each of which has its own distinctive meaning and motive and embodies the unity of difference.[37] The truth is eminently applicable to those *Upaniṣadic* passage in this hymn.

In the same way, there are number of hymns in *Tiruvoymozhi* explaining this aspect.[38] With a view to liberating the sentient beings from the sufferings of births, Brahman has given several paths - *karma*, *jñana* and *bhakti* and *prapatti*. But the sentient beings, due to their

accumlated result of sinful ations are not aware of its eternal relations with Brahman. In addition, he also showed that he himself is the means to attain him. For those who realised this path, Brahman by his benevolence helps them to realise him through meditation. This is well stated in the *Upaniṣads*. Based on this, Nammāḷvar establishes that the Brahman is a means (*hita*) for liberation (*mokṣa*).

1.2.4 Brahman as a means (hita) for liberation (mokṣa):

The *Muṇḍakopaniṣad*, for instance, states that the soul cannot be grasped by explicitation, nor by mere knowledge, nor by great erudition; he alone whom God himself elects can attain him; He singles out to serve as His body, and to him Brahman reveals his form and attributes.*'nāyamātmā pravacanēna labhyō na mēdhyā na bahūnā śrutēna. yam evaiṣha tēna labhyā stasyaai sā ātmāvṛuṇutē tanūm svām'..*[39] which means that the Brahman is not attainable either through thin- king or by meditation or by much learning. Following this statement Nammāḷvar says: '*terital, ninaital, eṇṇal ākāti rumālukku*'[40] which means that Brahman is not to be realised through learning, contemplation or meditation. He can only be grasped by meditation that takes the form of bhakti. Hence a person, who with immeasurable devotion meditates on Him, to whom only Brahman will show immeasurable love. Such a loveable devotee is elected by Brahman. That loveable person attains him. As concise as this correlation is, according to Nampiḷḷai, Nammāḷvar establishes that as stated in the *Upaniṣad*, Lord whom he chooses, he will reach him, to that

person only Lord shows his ttributes and so on. That form is to be meditated upon. In conformity with this *Upaniṣadic* text, Nammāḻvar explains in number of hymns on this aspect.[41]

From the ocean like *Tiruvoymozhi*, with a ladle like my little knowledge and with the guidance of commentaries, I could present the most sublime truths of Indian philosophy as revealed by Nammāḻvar in *Tiruvomozhi*.

REFERENCES

1. Essentials of Indian Philosophy, p. 46.
2. The Philosophy of *Viśiṣṭādvaita*, p. 18-19.
3. *Vedāratha Saṅgraha* of Śrī Rāmānuja, p. 250-1.
4. The Philosophy of *Viśiṣṭādvaita*, p. 577.
5. A History of Indian Philosophy, Vol. III, p. 68.
6. ibid, p. 68.
7. ibid, p. 68.
8. ibid, p. 64.
9. *Divya Prabandha Vaibhava Vivekah*, p. 21.
10. ibid, p. 21.
11. Hymns for the Drowning, Introduction, p. 11.
12. *Vedāratha Saṅgraha*, Śrībhāṣya, Vēdāntasutra, Vēdānta Dīpa, Gīta Bhāṣya, Gadya Traya Bhagavad Arādhana Karma.
13. Ācāryahṛdayam, Sūtra, 65.
14. *Dramiḍopaniṣad Tātparya Ratnāvaḷī*, Sloka 1, Bhagavadviṣayaṃ, p. 204.
15. Ācāryahṛdayam, Sūtra, commentary 220.

16. *Taittiriyopaniṣad, Ānandavalī*, 2.6.
17. ibid Bhāṣya, p. 35.
18. Tiruvoymozhi 1.10.2.
19. ibid, 36 Paḍi.
20. ibid, 24 Paḍi.
21. ibid, 24 Paḍi.
22. *Chāndogya Upaniṣad* 6.2.1.
23. *Tiruvoymozhi* 2.7.12.
24. ibid. *Arumpadavurai* for 36 Padi
25. ibid. 12 Paḍi
26. *Tiruvoymozhi* 3.3.5; 4.10.2; 4.10.7; 5.3.1; 9.10.9; 10.7.9 and so on.
27. *Śvētāśvataropaniṣad* 6.18
28. *Tiruvoymozhi* 1.1.8
29. ibid. 36 Paḍi.
30. *Tiruvoymozhi* 4.10.2; 6.6.4; 6.6.5; 7.5.4; 7.9.2 and so on.
31. *Tiruvoymozhi* 1.1.4.
32. Hymns for the Drowning, p. 122-5
33. *Chāndogya Upaniṣad* 3.14.1
34. ibid. 6.12.3
35. *Vedāratha Saṅgraha*, of *Śrī Rāmānuja*, p. 195-6.
36. *Tiruvoyomozhi* 1.1.4 - 36 Padi
37. ibid. 36 Paḍi.
38. *Tiruvoymozhi* 6.2.8; 7.9.10; 8.1.9; 10.2.7; 10.5.3 and so on
39. *Muṇḍakopaniṣad* 3.2.3.
40. *Tiruvoymozhi* 6.9.11.
41. *iruvoymozhi* 2.4.2; 3.2.5; 7.2.3; 7.3.1; 8.5.1; 8.7.4; 8.7.8 and so on

BIBLIOGRAPHY

1. Hiriyanna, M., *Essentials of Indian Philosophy*, George Allen & Unwin, London, reprint, 1985.
2. Krishnamacharya, T.A., *Divya Prabandha Vaibhava Viveka*, Tamil translation from Kanchi, P.B. Annangaracharya's Divya, Prabandha Vaibhava Vivekha, (1919), Geetacaryan, Chennai, 1992.
3. Krishnamacharya, S., Bhagavadviṣayaṃ with five commentaries (ed.) Vol. I to X, Noble Press, Triplicane, 1925-30.
4. Krishnaswamy Iyengar, S., Bhagavadviṣayaṃ with five commentaries (ed.) Vol. I to IV, Sri Vaishnava Sudarsanam, Tiruchi, 1975-79.
5. Ramanujan, A.K., *Hymns for the Drowing: Poems for Viṣṇu* by Nammāḷvār, Princeton Universisty Press, 1981.
6. Satyamurty Iyengar, S., *Tiruvoymozhi English Glossary*, Vol. I & II, Anantarya Indological Research Institute Bombay, 1981.
7. Surendranath Das Gupta., *A History of Indian Philosophy*, Vol. III, Motilal Banarsidass, Delhi, 1991.
8. Srinivasachari, P.N., *The Philosophy of Viśiṣṭādvaita*, The Adyar Library and Research Centre, Chennai, 1978.
9. Tibhout George., *The Vēdānta Sūtras* with the commentary by Rāmānuja (translation) Part III, Sacred Books of the East Series Vol. 48, Motilal Banarsidass, Delhi, reprint, 1990
10. Van Buitenen, J.A.B., *Rāmānuja's Vēdārtha Saṅgraha*, Poona, 1956.
11. Varadacari, K.C., *Complete works of K.C. Varadachari*, Hyderabad 2000.

12. Vedanta Desikan, V.N., Āḷvār Tiruvullam (Tiruvoymozhi), Vol. I & II, Sri Visitadvaita Research Centre, Chennai, 1994 & 1995.

13. Varadarjan, M., *Upanisadic thoughts in Tiruvoymozhi*\ (Tamil) Ananth Publications, Tirupati, 1999.

C UMAKANTHAM

THE NATURE AND DESTINY OF SOUL IN VIŚISṬĀDVAITA

The nature and destiny of soul is the noblest of all investigations, which has had a hoary antiquity, focussed its attention on the subject of meaning and purpose of man's life The sages and philosophers of India were profoundly interested in the study of what soul is and what it should aim at ? So, the enquiry centreing round the concept of soul has an Indian philosophical tradition The entire edifice of Indian philosophy is based on soul Some of the important questions that originate in this context are What is the nature of soul? Is soul many or one? Do souls exist independently or do they depend on Supreme Soul being its modes? Such questions are discussed threadbare from the dawn of Indian philosophical enquiry Different schools of Indian philosophy held different views of self or soul in tune with their metaphysical pre-suppositions. Before I analyse the nature of soul in Viśistādvaita it is necessary to know the views of other schools

The Cārvāka School holds the view that there is no such thing as an immutable self, spiritual in nature over and above the body According to them, self is nothing but the name given to the body made up of four ultimate elements namely, earth, water, fire and air. Consciousness which is

usually associated with the self, the Cārvākas attribute to the body. They contend that just as liver secretes bile, the brain secretes consciousness. The self-being identical with the body, exists as long as the body exists and perishes with the death of the body.

The Cārvākas therefore do not accept the pre-existence of soul and its survival after the death or janma-punarjanma.

Jainism holds the view that soul is different from body. But it does not accept the view as that matter is capable of generating consciousness. Consciousness according to Jainism belongs to self and it is the essence of the self. In its true nature, soul is perfect and possess infinite intelligence, infinite peace, infinite faith and infinite power.[1] But in its association with impure matter i.e., body, the above features get eclipsed. The aim of Jaina philosophy is to restore the soul to its original status by isolating it from its association with matter or the body. According to it soul is both an experient or *bhokta* and an agent or *karta*. Jainism believes the path of liberation by the joint efect of Right fith (*samyak darṣana*), Right conduct (*samyak carita*) and Right knowledge (*samyak jñāna*).[2]

Buddhism, which is committed to the philosophy of universal change, does not accept anything immutable. It believes that there is nothing in the universe that is not affected by the inexorable change. In tune with its philosophy of change, it does not accept anything like an immutable self

or soul as accepted by the orthodox schools of Indian philosophy. Buddhism believes that man is nothing but an aggregate of five *skandhas*, namely :

(a) ***Vijñāna Skandha*** - Consciousness, the aggregate of conscious -ness produceed in the womb due to past *'Karma'* and the consciousness of the previous existence.

(b) ***Vedanā Skandha*** - Aggregate of feeling, pleasurable, painful and indifferent.

(c) **Samjñā Skandha** - Conceptual knowledge an aggregate of specific distinctive knowledge as the yellow, the red etc.,

(d) **Samskāraskandha** - Aggregate of synthetic mental states etc.,

(e) **Rūpa Skandha** - Aggregate of four elements, the body, the senses, the sense data etc., Though Buddhism does not believe in the existence of permanent soul, it still accepts re-birth.

In this context the question that may agitate our minds is: "how does Buddha explain re-birth without accepting the permanent soul"? Buddha though denied soul in man, he did not deny the continuity of stream of states that make one's life. He explained that life is nothing but a series of discontinous feeling and perishing states. To support thi view Buddha cites the example of a lamp burning continuously in the whole night in which the moment of each flame depends on its own conditions yet there is an unbroken varieties of flames. Hence re-birth according to Buddha is not a migration of the same soul into another body but it is just a cause for the next life.

The *Naiyāyikas* are realists and pluralists. For them, the soul is a peculiar substance in which all qualities such as cognitions, conations etc., exists. These cannot be the qualities of physical substances but of spiritual substance viz., soul. According to them, there are different selves in different bodies because their experiences do not overlap with each other. The *Naiyāyikas* opine that the self is not only a knower but also an enjoyer and possesses ego or 'I' (*ahamkāra*). They say that as long as the soul is associated with the body and mind, it cannot attain liberation. Prof. C.D. Sarma says that *Nyāya-Vaiśeṣika* believes that each soul has its empirical life and is separated from it in liberation. It is distinct from body, senses and mind (m*anas*). Bondage is due to ignorance and *karma*, liberation is due to knowledge and destruction of *karma*.[3]

The next one *Śāṇkhya* system believes in two realities *puruṣa* and *prakṛti*. *Puruṣa* is self and spirit. It is the subject as well as the knower. According to them the existence of self can be proved by having the feeling of one's own undoubted nature that "We all have selves". It exists and survives because it is a self-manifest. It is different from mind, body, senses, brain and conscious states. It is a conscious spirit and a subject of knowledge and never an object of knowledge. Ultimately it is a pure consciousness as such and consciousness is its essence and not a quality. When one who knows the difference between *puruṣa* and *prakṛti* will attain liberation. The knowledge of difference between *puruṣa* and *prakṛti* or *vivekajñāna* itself is *mōkṣa*.

Like the *Naiyāyikas*, the *mīmāmsakas* are pluralists and realists. They believe in reality of self. The self is eternal, infinite and substratum of consciousness. To them the consciousness is not an essence of self. They believe in the plurality of selves and the law of *karma* (an unseen power or *apūrva*). After liberation the self remains as pure substance without any consciousness and bliss.

In Advaita, there is only one Supreme Reality who is none other than Brahman. The *jīva* is nothing but the reflection of Brahman conditioned by *avidya*. The *jīva* in its empirical level has three coats namely *sthūlaśarīra*, *sūkṣmaśarīra* and *kāraṇaśarīra.* The *sthūlaśarīra* identified with the food coat, the *sūkṣmaśarīra* is identified with the sheath of bliss. The cycle of births and deaths relates to *sthūlaśarīra* . This *śarīra* is the linkage between one *janma* and other *Janma*. When *jñāna* emerges, *ajñana* will be dispelled in *jīva*, then there is an end to the cycle of births and deaths. At this stage, *avidya* is also completely extinguished and finally *sthūla* and *sūksmaśarīras* are dropped away and *jīva* will cease to be the *jīva* and raises to its original stature i.e. Brahman.

It was Śrī Rāmānuja who emerged as a greatest *ācārya* in 11th century, having read other schools of thoughts, systematised as a whole by eliciting the *tatva, hita* and *purūṣārtha.* He applied the *bheda*, *abhedaśrutis* with that of *ghaṭakaśratis* and arrived definite theme of particular theme of particular doctrine of Viśiṣṭādvaita.

According to Viśiṣṭādvaita school of thought, the soul as in *Sāṅkhya* is different from twenty four categories of *prakṛti* . It is one of the three reals, the other two being Brahman and *prakṛti*. *Prkṛti* is composed of the five elements or *bhūtas*, the five subtle elements or *tanmātras*, the five sense-organs or *pañcendriyas*, the five motor organs, *manas*, *buddhi* and *ahamakāra*. The soul is the twenty fifth category. It is spiritual whereas, *prakṛti* and its modifications are material.

The soul according to Viśiṣṭādvaita is onto logically different from Brahman on the one hand and matter on the other. The fact that it is different from Brahman should not be understood as it is independent of Brahman. The soul is a body of Brahman, while body is controlled and governed by the soul, the soul is controlled and governed by Brahman. The Viśiṣṭādvaita distinuishes body and sense organs from the mind. As stated already, Cārvāka equates soul is controlled and governed by Brahman. The Viśiṣṭādvaita School does not accept the Cārvaka point of view. According to the former, the soul cannot be identified either with any one part of the body or with all the parts put together. The body being inert, it can never generate consciousness which constitutes the essence of the soul. As the consciousness or caitanya is essentially different from matter, it cannot be derived from matter. The presence of consciousness in man, therefore is different from body or matter. Hence according to Viśiṣṭādvaita, the consciousness is the same as soul or self or *ātmā*.

The Naiyāyikas believe that consciousness is only an

accidental property of the self arises in it under conditions. The self according to them is essentially unconscious. Consciousness originates in the self when it is brought into relation with the external objects through mind and the senses. When it is severed of such relations with the external world or with the internal world (mind), it remains unconscious. As against Naiyāyikas, the followers of Viśiṣṭādvaita hold the view that the self is essentially conscious. It is self luminous and guides the body, senses and mind in all their actions. It is for this reason that Viśiṣṭādvaita believes that the self which is conscious and blissful needs to be kept apart from the body or matter which is devoid of consciousness and bliss. This view of Viśiṣṭādvaita is also enlightened in Bhagavadgīta.[4]

According to Viśiṣṭādvaita the soul is different from sense-organs. It should be understood that sense organs are only the channels of knowledge and consciousness and are not by them- selves of the nature of knowledge and consciousness. Sense-organs being parts of the body (material in nature), they cannot generate consciousness or knowledge. The soul which is of the nature of consciousness works through these channels of knowledge and obtains knowledge of the objects of world.

The soul is to be demarcated from mind. The mind is onlya *karaṇa* or instrument of knowledge and never a *karta* or *Jñāta* whereas soul is *karta* and *Jñāta*.[5] Further, mind being an evoluate of *sātvicāhamkāra* it is non-eternal whereas the soul is eternal. The soul is also different from *prāṇas*. The

prāṇas being *vayuviśeṣas* or particular type of *vāyu*, we cannot attribute consciousness to them.

On the other hand, the soul, being spiritual is of the nature of consciousness. The consciousness cannot be attributed to the *prāṇas* either singularly or collectively. Therefore, the self which is of the essence of consciousness is different from the *prāṇas.*

The self is both doer and enjoyer of the fruits of his deeds. This is evident from the views of Brahmasutra that the self is an agent.[6] It must be however noted that the doership of the soul is subordinate to the Supreme Brahman. This does not mean that Brahman deprives the soul of its free will or the soul is not responsible for its actions. Despite the fact that Brahman, space and time are involved in the doership of the soul, they are only causes in general and not in particular. Karma of each one constitutes the specific cause of the actions of each soul. Thus the Brahma of Viśiṣṭādvaita cannot be ascribed partially or wholly.

Following the scriptures, the Viśiṣṭādvaita opine that the self is of the nature of truth, knowledge and infinite *(satyam, jñānam, anantam)*. It is of the nature consciousness, the self knows itself. It is not in need of another consciousness to know it. The Viśiṣṭā- Dvaita distinguish two kinds of consciousness namely conscious- ness by which it apprehends itself called *dharmijñāna* and consciousness through which the soul apprehends all things other than itself known as dharmabhūtajñāna . Here the soul

is described as self-luminous and is not subjected to origination and destruction. It has no beginning and end. It is eternal. It is also immutable.

Like Sāmkhya, the Viśiṣṭādvaita admits the plurality of souls. There are as many souls in the world as there are psycho physical organisms. The Viśiṣṭādvaita argue that if there is only one self, then pain and pleasure of one should result in pain and pleasure to all; One's birth and death would lead to birth and death to all. As this is not the case, it is believed that the selves are many. This is otherwise called *samaṣṭivācakam*, as if one points out grain it means a bag of grain. Likewise though souls are many, which is called *jātyekavācakam* .

Viśiṣṭādvaita classifies selves into three kinds namely those that are bound by *karma* at all times called *nityasamsāri* or *baddhātmā*; those that are redeemed from *samsāra* through *ācārya*'s grace are called *muktas*; and those that are eternally free from *samsāra* and permanently staying in *vaikuṇṭha* are called *nityas* like *visvakṣena*, *garuḍa*, *ananta* and so on. To Śaṅkara the self is consciousness, knowledge and bliss. We cannot distinguish consciousness from the substratum of consciousness, knowledge from possesser of knowledge, bliss from one who enjoys bliss. On the contrary, Rāmānuja holds the view that the self is not merely consciousness but the substratum of consciousness, not mere knowledge but one who possesses knowledge as its essential attribute. In this way, Rāmānuja's conception of self differs from that of Śaṅkara.

It is the conviction of Rāmānuja that the self is not merely a knower but also a doer. The doership of the self is not accepted by Śaṅkara. The *jīva* according to Rāmānuja is not all-pervading or Vibhū but atomic. The idea of the self as an all pervading agent is not compatible with scriptural assertions that it goes out of the body and enters some other body.[7]

The *jīva*, as described by Rāmānuja is eternal and immutable. It has no beginning, middle and end. It does not undergo any change or *pariṇāma*. Although it is eternal and immutable, it always depends on God. It is inseparably related to God and this relation is called *apṛthaksiddhi*. When Brahman is substance, the *jīva* is its attribute or *guṇa* ; if Brahman is master; the self is its servant; when Brahman is a whole, the self is its part; if Brahman is dictator, the self is dictated. Although it has a being of its own, it is always dependent on Brahman. According to him, *jīva* is pure and perfect in its intrinsic nature. But when it conducts its activities with spiritual discipline like *saraṇāgati*, it overcomes the limitations of matter and gets restored to its natural status i.e., pure soul. In its natural status, it finds its place in *vaikuṇṭha* the abode of the Lord, lives eternally and enjoys the bliss in the presence of the Lord.

Piḷḷai Lokācārya says that there are four stages of *saraṇāgati* wherein four obstacles occur. The four stages are : (a) *jñānadasa*, (b) *varṇadasa*, (c) *prāptadasa* and (d) *prāpyanubhavadasa*. In *jñānadasa*, *ajñāna* will obstruct; In *varṇadasa*, *apūrti* will obstruct; In *prāptidasa*, *ārti* will obstruct

and in *prāpyanubhavadasa*, *abhiniveśa* will abstruct. Pillai Lokāchārya further says that Ajñana will be eradicated by the knowledge of *ācārya*; *apūrti* will be eradicated by the completness of Īśvara; ārti will be eradicated by His grace and *abhiniveśa* will be erased by experience.[8] Thus on the whole the destiny of soul is that everyone can attain *mokṣa* by practicing *sādhana*. *Śaraṇāgatisādhana* is easy and is within the reach of everyone irrespective of caste, creed, religion, gender, time etc., but by constant faith on God.

REFERENCES

1. *Srigunaratnakośa,* commentary on Saddarsana, p. 74.
2. C.D. Sarma, A Critical survey of Indian Philosophy, p. 66.
3. ibid., p. 208.
4. Bhagavadgita, II, 13 to 25.
5. Nyayasiddhanjanam, p. 212.
6. Brahma Sūtra, 11-3-33.
7. Svetasvataropanisad, v. 8-9, Mundakopanisad, 111, 1.9.
8. Pillai Lokacarya, Srivacana Bhusanam, Sutras. 291 to 293.

S.S. RAMACHANDRA MURTHY
NAGOLU KRISHNA REDDY

MIGRATIONS FROM AND TO MEDIEVAL ĀNDHRADEŚA

Migrations may take place due to variety of reasons. Either forced by unfavourable circumstances, be it political, economic, social, or with deep desire to disseminate knowledge or with an urge to earn more, man leaves his home and migrates to far off lands or to a region which, he feels, is favourable for leading a more comfortable life. Inscriptions of the Āndhra country have interesting data on this subject. In this paper migrations from and to Āndhra have been studied on the basis of epigraphical information. The first section deals with migrations from the Āndhra to other regions or within the Andhra country. The second section deals with migrations to the Āndhra country from the other states. The third section throws light on the importance of surnames *(iṇṭipērlu)* and place-names for the study of migrations. The examples cited in this paper are only illustrative and not exhaustive.

I

From the inscriptions it appears that among the common people who migrated from Āndhra to other states during the period under consideration *brāhmanas* were more

in number. This may be because of their deep scholarship in different disciplines they were honoured by the rulers of even far off lands. For instance during the reign of the Pallava king Vijaya-Nandivarma II (731-95 A.D) many *brāhmaṇas* of Āndhra migrated to the Pallava kingdom. The Pullūr copper plate charter records that the king granted four villages, viz., Nelli, Pullūr, Kuḍiyūr and Takkaru in Palkunrak-Koṭṭam to poor and good *brāhmaṇas* (pāppār) as brahmadēyam[1]. Some of the donees are stated to have belonged to the districts of West Godavari, Krishna and Guntur. The Tāṇḍantōṭṭam charter of the same king records the gift of the village Dayamukha-maṅgaḷa to *brāhmaṇas* of whom some were from again the same Godavari, Krishna and Guntur districts[2]. It is probable that many scholar *brāhmaṇas* of Andhra migrated to Tamil country when Pallavas shifted their activities from Āndhra to that land.

The Jambagaon plates of Rāshṭrakūṭa Indra III (914-25 A.D) record the gift of a village called Khairōdhi to a *brāhmaṇa* Dāmō- darabhaṭṭa who migrated from Vēṅgi-vishaya to Paṭṭaha-vishaya in Maharashtra[3] It is possible that Dāmōdarabhaṭṭa might have gone when Indra III who subjugated the Eastern Chāḷukya king Bhīma I.

There is a very interesting reference to the migration of *brāhmaṇas* and others during the middle of the 13th century due to famine and plague. An inscription of the Rājēndra Chōḷa III dated in his 13th regnal year (1256-57 A.D) found in the Saumyanatha- swamy temple at Nandulūru refers to the migrations on account of famine becasue of

Mīna-śani and plague (*māri jvara*). K.G. Krishnan explains the significance of the reference to famine occuring because of Saturn's transit through Pisces (*Mīna rāśi*) in detail in his paper entiltled 'Mīna śani in an inscription from Āndhra'.[4] The facts recorded in this epigraph are as follows :

"The brahmāṇas of Peruṅgaṇḍūra represented to the local chief Manmasiddharasa, a Telugu-Chōḍa king that the village had been granted to them in 52 shares by king Mukkaṇṭi Kāḍuveṭṭi. They had been enjoying it for a long time. The villagers of Sakali-Kōḍūru immigrated at a later period and settled in the land to the north of the village tank as there was some disturbance in their country and they were compelled to emigrate. The cultivators of another village Inumbrōlu also put up some huts in the fields of Peruṅgaṇḍūru as they could not continue to live in their own village on account of plague ((*māri-jvara*). But they agreed to pay compensation amounting to the total produce on the fields occupied by them. Subsequently there was famine (kshāma) in the village because of Mīna-Śani. On this occasion the brāhmaṇas left the village and returned after the disapperance of the famine. The huts occupied by the cultivators became in the meanwhile known as Kōḍūru. The old agreement of paying compensation was discontinued by the cultivators. The chief was requested to redress their grievance. The chief sent for the cultivators of Inumbrōlu and made an enquiry with the help of the residents of Pāka-naḍu in which Perungaṇḍūru was situated. It was then decided that the fields belonged to the Brāhmaṇas. Accordingly the chief granted the village Kōḍūru to the Brāhmaṇas in order to

secure religious merit for his father Ṭirukkāḷadēva-mahārāja"[5] Needless to say, the references of this kind are very rare in Indian epigraphy.

During the Vijayanagara period several Āndhra brāhmaṇas migrated to Taminadu. One of the reasons for their migration was heavy taxation. In fact, it is a well established fact that heavy taxation during the Vijayanagara period by the local rulers resulted in the exodus of people form their native villages. In such instances, the royal treasury had to suffer loss of revenue. So, efforts were made to lure back the migrants by granting some exemptions in the payment of taxes. During the reign of Achyuta the people of Kautāḷaṃ-sīma, being unable to bear the tyranny of the royal officials, migrated to Bijapur in Karnataka. This resulted in the depletion of the royal treasury. Thereupon the *mahāmaṇḍalēśvara* granted certain exemptions and persuaded the migrants to return to Kautāḷaṃ-sīma. The land-holders were exempted from the payment of taxes such as *birāḍa* and *sarāḍa* and they (i.e. the land-holders) were to pay only half of their agricultural produce as tax to the palace; the shop-keepers, weavers, carpenters, balcksmiths, potters, watchman and others were exempted from payment of taxes; shepherds were exempted from free supply of buttermilk; they were to supply only one sheep and a ewe for each herd and not more; the cultivators were exempted from the payment of grazing tax.[6]

During the reign of Sadāśiva the residents of Chyābāla (Anantapur district) deserted their village as they

were unable to pay taxes which were many in number. Thereupon the *Amara-māgāṇi* holder of that village persuaded the migrants to return to Chyābāla by exempting them from the payment of taxes such as *sēnabōva-vartana, rāyasa-vartana* fees to royal officials, *kānika, kaḍḍāya,* tax on marriages and domestic festivals, *veṭṭi* to the local temples, etc., for three years to come. This list of taxes is a clear proof of heavy taxation and the resultant desertion of the villages by people.[7]

Often those who were successful in bringing back the migrants and in re-populating the villages were also granted some privileges. In 1656 A.D. the residents of Gaṅgavaram (Anantapur district) left their village and consequently it had gone fallow, for a long time. Due to the efforts of some individuals some farmers (kāpus) and others returned to the village and settled there. In appreciation of the efforts of those who were responsible for this the king Śrīraṅga granted exemption from the payment of sales and purchase taxes on bullocks. Similarly the farmers were also given certain concessions.[8]

In some instances only certian sections of the society were forced to leave their homes. A damaged inscription from Gōpavaram (Cuddapah district), dated 1533 A.D. and belonging to the reign of Achyuta, is interesting. As certain taxes were being unjustly collectd from the *pañchāṇamvāru* of 32 villages, including Kanagānipalle, they left their villages and migrated to Kundurpī-Sīma and Pākāla-sīma. On the orders of the *kāryakarta* the *reḍḍis* and *karaṇams* of all these

32 villages approached the *pañchāṇamvāru*, informed them of the remission of the unjustly levied taxes and brought them back to their respective villages.[9]

In 1547 A.D. the *karaṇams*, *brāhmaṇas*, *sthānamvāru* and the *ūḷiga-sāni-bhōgālavāru* of the villages Kommūru, Vōrugallu, Rāvipāḍu and Goṅgulamūḍi (all in Guntur district), which belonged to the temple of Agastyēśvara of Kommūru, deserted their respective villages as they were forced to pay taxes like *pannu*, *kaṭnam*, *kānika*, *virāḷālu*, etc., contrary to the earlier practice. So, the *mahāmaṇḍalēśvara* remitted these taxes and enabled the above to return to their respective villages.[10]

During the Vijayanagara period several brāhmaṇas from Āndhra migrated to Tamilnadu. In 1586 A.D. Veṅkaṭa (II) granted the village Gaṇgavarappaṭṭi, renamed as Vīra-bhūpa-samudram, to 120 *brāhmaṇas* of whom some were from the districts of Godavari, Kurnool and Anantapur.[11]

Again in 1598 A.D. the same king granted four villages after clubbing them into an *agrahāra*, also called Vīrabhūpa- samudram to as many as 234 *brāhmaṇas.*[12] The four villages which were constituted into one *agrahāra* were in Mulli-nāḍu of Tiruvadi-dēśa. The grant was made at the request of the prince Kṟishṇa- bhūpati of Madurai. Most of the donees belonged to the districts of Godavari, Krishna, Guntur, Nellore, Anantapur and Chittoor. Interestingly one of the donees had the title of Kathāsāgara and he was from Puṣpagiri in Cuddapah district. A very interesting fact is that

five of the donees were ladies who were allotted shares in the above mentioned *agrahāra*. The above noted two instances explain the existence of large number of *brāhmaṇas* in the districts of Tirunelveli and Madurai in Tamilnadu even today.

Here one point deserves notice. During the Vijayanagra period some of the *nāyaṅakara* and *amaramāgāṇi* holders and local administrators, resorted to heavy taxation causing immense hardship to the people as can be seen from the above instances. But often the king was not aware of this. During the reign of Sāḷuva Nārasimha one Sambeṭa Guruvarāja levied a number of taxes and inflicted most cruel and inhuman punishments on the women whose relatives failed to pay taxes. This was observed by a group of drama artistes of Vinukoṇḍa-sīma. They enacted a drama, the theme being the atrocities of Guravarāja, in the presence of Narasimha. The stunned king, on enquiry, learnt the fact and had the notorious Guravarāja beheaded.[13]

The above brief account makes one point clear. The migrations can be broadly classified into two groups, viz., permanent migrations and temporary migrations. Migrations of *brāhmaṇa*-scholars, as noted above, may be cited as examples for permanent migrations. Due to heavy taxation or some other reasons people may migrate to other regions and return to their native land when the conditions are favourable. No ruler can afford to allow the desertion of villages as it would seriously affect the revenue. That is why Kṛishṇadēvarāya, in his *Āmuktamālyada*, says that the king who has an official who, instead of bringback his subjects

who left their homes due to great hardship, sells away their livesstock and paddy and feels happy that their deserted houses could serve as firewood, can never prosper even if he (i.e., king) becomes the lord of the seven islands, i.e., the entire earth.[14] Interestingly Kṛishṇadēvarāya compares such a greedy and unscrupulous official with a fox in a battle field (kalani nakka).

II

There are many instances of people, particularly *brāhmaṇas* migrating to Āndhra from their linguistic regions during early medieval and medieval periods. A brief account of such instances are dealt with in the following lines.

The Eastern Chāḷukya Bhīma I (892-921 A.D.) made a number of gifts and provided house-sites near Ghaṇṭasāla to the immigrants from Maharashtra.[15] It is well-known that Vīrachōḍa, as recorded in his famous Piṭhāpuram plates, gifted lands to a number of *brāhmaṇas* who hailed from Tamilnadu. Even today the Tamil *brāhmaṇas* who migrated to Āndhra several generations ago are referred to after their native villages as in the cases of Pērūri-Drāviḍas and Pudū-Ru-Drāviḍas.

The tradition that a thousand *brāhmaṇas* who were the followers of Yājñavalkya, and who migrated from Ahich-chatrapura, situated on the bank of the Gaṅga, were given Lavaṇapura (modern uppuṭūru), Guntur district) as an *agra-hāra* by Trilōchana-pallava Mukkaṇṭi-Kāḍuvēṭṭi is recor ded in a15th century inscription coming from that place (i.e., uppuṭūru).[16]

The Kāṭlaparṟu grant of Guṇaga-Vijayāditya (849-92 A.D.) records the gift of that village in Vēṅgi-vishaya by the king to his distinguished *brāhmaṇa* general Rājāditya. His great-grand-father Kumāramūrti, who was a Vedic scholar and who was the lord of two villages in Tamilnadu (Chengalpat district) migrated to the Vēṇgi country as he could not bear the insolent treatment meted out to him by the Toṇḍaimān king Kāḍuveṭṭi and settled at Uṇḍi in West Godavari district.[17]

It is interesting to note that learned *brāhmaṇas* even from a far off region like Kashmir migrated to Āndhra during the 11th and 12th centuries. An inscription from Pañchaliṅgāla (Kurnool district) belonging to the reign of Kalyāṇa Chālukya Sōmēśvara II and dated 1068 A.D. mentions a Kāshmīra-Paṇḍita as the *mahāsthānādhipati* of the Pañchaliṅgadēva temple.[18] It is possible that either this *paṇḍita* or his forefathers could have migrated from Kashmir to Āndhra. The Mukhaliṅgam plates of Ananta Varma-chōḍa-gaṅga, dated 1108 A.D., record the royal grant of the village Loḍalu *alias* Prōlavaram with all benefits to the learned *brāhmaṇa* Nāgabhaṭṭa who hailed from Kāshmīra-dēśa and his four sons.[19]

In another instance we find a *nāyaka* migrating from Malayāḷa-dēśa to Āndhra in the 13th century. An inscription from Māchupalli, dated 1255 A.D. states that the Kāyastha Chief Gaṅgaya- sāhiṇi gifted the village Masaruppalli to Kālaḍa Vāsudēvanāyaka who hailed from Malai-maṇḍalam (i.e. Malabar).[20] The donee distributed the village between the

temple of Siddhavaṭamuḍaiya-nāyanar, a *brāhmaṇa* Peru-Māḷ and for maintaining a Malayani-maṭha which was to provide alms to *ēkadaṇḍi-sanyāsins* and feed *Malayana-brāhmaṇas* living in the *maṭha* and engaged in religious penance.

It is well-known that during the 14th century many Vaishṇava *āchāryas* came to Āndhra from Tamilnadu to propagate Vaishṇavism. Among them were the Bhaṭṭars, Kandāḍais, Tirumalas and Nallan-Chakravatulas. Some of these Vaishṇava families settled down in Āndhra.[21]

During the Vijayanagara period many came from Tamilnadu and Karnataka to Āndhra. There was constant cultural interaction between these states and this is evidenced by many epigraphs.

III

Surnames and place-names throw welcome light on migrations. However, in many instances it may be difficult to decide the period of migration of a particular family merely on the basis of these surnames and place-names. Still a careful field study is bound to add new knowledge in this regard.

As noted above many Vaishṇava families migrated to Āndhra during the 14th century. Today there are many Vaishṇava families in Āndhra whose surnames betray the native land of their forefathers as Tamilnadu. The following are a few examples for the Tamil families, all need not necessarily be Vaishṇavas, who came over to Andhra several

generations ago Chellapilla (a derivative of Selvappillai), Kidāmbi or Kilāmbi, Koil-Kandadai, Śriraṅgam, Arava, Vānamāmalai, Sēnāpati, Perumbūru, Komanduru, Madhurāntakam.

Similarly many Mādhvā *brāhmanas* migrated to Andhra whose surnames point to their Karnataka origin. The follwing are a few examples: Anegondi, Aremanda (Bada-Gala-Madhva-*brahmanas*), Bhagalakota, Beṅgulūru, Kalu-Bariga, Vijāpura, Dharavada, Hobbila (prob. Hubbaḷḷi) etc.

The surnames like Desapandya, Are, Sabnavisu, Kasu- khēla indicate that these families came originally from Maharashtra. Many places and localities with names like Aravapalli (Guntur district), Aravalapalli and Karṇāṭakampalli (Anantapur) and Anandatirtha agraharam in Guntur and Narahari-tīrtha-agrahāram in Nellore attest to the migrations of Tamilians and Kannadigas in considerable numbers and settling down in Āndhra.

An impartial and careful field study of sur-names and place and locality names in other states, particularly the adjascent ones, will certainly bring to light, the Āndhra families who settled down in respective states.

The study of migrations on pan-Indian basis, right from the ancient period, clearly points to the fact that India was never bogged down by narrow linguistic and geographical considerations.

NOTES AND REFERENCES

1. *Epigraphia Indica* (EI)., vol. XXVI, pp. 144 ff.
2. *Journal of the Epigraphical Society of India* (JESI)., vol.VIII, pp. 46 ff.
3. *EI.*, vol. XXXV, pp. 223 ff.
4. K.G.Krishnan, *Studies In South Indian History and Epigrphy*, Madras, 1981. pp. 55-58.
5. *Ibid.*, pp. 55-56.
6. *South Indian Inscriptions* (SII)., vol., IX-II, No. 534.
7. *Ibid.*, No. 681.
8. *Ibid.*, vol. XVI, No. 333
9. *Ibid.*, No. 104.
10. *Ibid.*, No. 160.
11. *EI.*, vol. XII, pp. 157 ff.
12. *Ibid.*, vol. XVI, pp. 298 ff.
13. K.A. Nilakantha Sastry & N.Venkataramanyya, *Further Sources of Vijayanagara History.*, vol. III, pp. 85-86.
14. prajanavasi channa biluva kappasula goluchu
    nammi inḍlimdhanambula kāyenanedi
    kalani nakkaina yadhikari gala nṟipatiki
    edu divulu gonnasamriddhi lēdu -Amuktamalyada, C. 4-232
15. *JESI.*, vol. VIII, pp. 46 ff
16. *Annual Report on Epigraphy* (AREp)., 1922, No. B. 779
17. *Ibid.*, 1939, No. A. 3.
18. *EI.*, vol. XXXVI, pp. 139 ff
19. *Epigraphia* Andhrica (*EA*)., vol. IV, pp. 33 ff .
20. *EI.*, vol. XXVIII, pp. 114 ff
21. For details see M. Somasekhara Sarma, *History of the Reddi Kingdoms*, pp. 314 ff.

సి. గోవిందరాజు

వాఙ్మయంలో వటవృక్షం

ప్రాచీన భారతదేశంలోని అరణ్యాలు విద్యాకేంద్రాలు. వానప్రస్థ ఆశ్రమ వాసులకునిలయాలు. నగరాలకు పొలిమేరలు. ప్రశాంత జీవనం గడిపేవారికి విహార భూములు. మానవుల మనుగడకు అవసరమైన వర్షానికి, ఔషధరాశికి వరప్రదాయిని. ఆలాంటి అరణ్యాలలో దండకారణ్యం, నైమిశారణ్యం, కీకారణ్యం, అభయారణ్యం, వింధ్యారణ్యం మొదలైనవి ప్రసిద్ధమైనవి. అలాగే వనాలలోకూడ చైత్రవనం, మధువనం, కామ్యకవనం, బదరీవనం, ద్వైతవనం, నందనవనం, పితృవనం, పున్నాగవనం మొదలైనవి ప్రఖ్యాతమైనవి.

అరణ్యాలు, వనాలు వివిధలతావృక్షకేంద్రాలు. వాటిలో వటవృక్షం ఒకటి. ఇది వృక్షరాజం. ఈ వటవృక్ష ప్రశంస వేదవాఙ్మయం నుండి నేటి ఆధునిక సాహిత్యం దాకా అనేక ప్రక్రియలలో చోటు చేసుకొంది. ముందుగా నిఘంటువులలోని అర్థవిశేషాలు పరిశీలిద్దాం.

అమరకోశం: 'న్యగ్రోధో బహుపాదవటః'[1] న్యక్ రుణద్ధి మార్గమితి న్యగ్రోధః, రుధిర్ ఆవరణే, బహవః పాదాః మూలాని సన్త్యస్యేతి బహుపాత్, వటతిమూలైః. మఱ్ఱివృక్షానికి సంస్కృతంలో న్యగ్రోధ, వటమని పేర్లు. అంటే మార్గాన్ని అడ్డంగాగప్పేది, విస్తారమైన ఊడలు కలిగింది, ఊడలతో స్వస్థానాన్ని చుట్టుకొని వుండేది.

సి.పి. బ్రౌన్ నిఘంటువు: వటము (Skt) n. The Banyan or Indian fig tree మఱ్ఱిచెట్టు, వటపత్రము a fig leaf. మఱ్ఱి (Tel)n. The Banyan Tree, Ficus Indica వటవృక్షము[2].

పర్యాయపద నిఘంటువు: అవరోహి, క్షీరవృక్షము, క్షీరి, జటాలము, ధ్రువము, పాదరోహణము, బహుపాదము, భూకేశము, భృంగి, మహాచ్ఛాయము, యక్షతరువు, యక్షావాసము, శృంగి, స్కంధ రుహము[3] అనేవి వటవృక్ష పర్యాయ పదాలు. ఈ పదాలేకాక విద్వాన్ శ్రీముసునూరి వేంకటశాస్త్రి కర్మజము, కాంచనము, క్షీరద్రుమము, క్షీరము, జటి, నంది, న్యగ్రోధము, బహుపాత్తు, రోహి, వనస్పతి, క్షీరకాష్ఠ గుటిక[4] లని మరికొన్ని పర్యాయ పదాలను పేర్కొనివున్నాడు.

వైదిక వాఙ్మయంలో వటవృక్షం: వైదిక, ఆగమ, ఐతిహాసిక, స్తోత్రవాఙ్మయాలలో వటవృక్ష ఉల్లేఖనం కనిపిస్తుంది. ప్రాచీనమైన ఋగ్వేదంలో న్యగ్రోధ, వటవృక్షమనే పేర్లు కన్పించవు. పిప్పల వృక్షముంది.

A.A. Macdonell, AB. Keithలు న్యగ్రోధం గురించి "The Tree is not mentioned by name in the Rigveda it appears to have been known as '**PISCHEL**' has shown from a hymn in which its characterstics may be recognised"[5] అని వివరించారు.

వేదాంతసంబంధమైన విషయాలను మర్రితో పోల్చడం సంప్రదాయం. ఉదాహరణానికి పిప్పల వృక్షంపై కూర్చొనివున్న పక్షుల్లో ఒకటి పండును తింటున్నది మరొటి తినడంలేదు, అనే భావంగల సూక్తాన్ని చెప్పవచ్చు. "ద్వాసుపర్ణా సయుజా సఖాయా సమానం వృక్షం పరిషస్వజాతే తయోరన్యః పిప్పలం స్వాద్వత్త్యనశ్న న్నన్యో2భిచాకశీతి"[6] ఈ పక్షుల జంటను వేదఋషి జీవాత్మ పరమాత్మలుగా చెప్పాడు. సంహితల్లోని కొన్నిమంత్రాల్లో వృక్షాల ప్రస్తావన కనిపిస్తాయి. అలాకనిపించే వృక్షాలలో న్యగ్రోధం ఒకటి.

"పర్ణో బ్రహ్మణా ప్లక్షో మేఘేన న్యగ్రోధశ్చమసైః"[7]
"నైయగ్రోధ ఔదుంబర అశ్వత్థః ఇతీదోభవత్యేతే వై"[8]
"మేధేన న్యగ్రోధశ్చమసై రుదుంబర ఊర్జా"[9]
" యోజన్యో మిత్రసనైయ్యగ్రోధేన మిత్రేణ వైక్షత్ర

"వ్యవతిత మవరోధై న్యగ్రోధో మిత్రణవా ఏతత్క్షత్ర వ్యవతీనోతి ద్రడింన్మే అసిధిరత్వాయ".[10]

Colonel G.A. Jacob " మాధ్యందిన ప్రాతిశాఖ్య (23-13)లో, కాతంత్రీయ ఉణాది సూత్రం (25 -4-1)లో; కాఠక సంహిత (43-4, 44-1)లో, శౌనక ప్రాతిశాఖ్య (4-37-4, 5-5-5) లో, పైప్పలాది సంహిత (6-4-4, 13-4-7)లో, ఖిలసూక్త సంగ్రహం (4-7-5)లో మైత్రాయణీయ సంహిత(4-4-2) లో ఐతరేయ బ్రాహ్మణం(7-30, 31, 8-16)లో శతపథ బ్రాహ్మణం (5-3 -5-13, 12-7-1-9, 13-2-7-3) వంటి వాటిల్లో న్యగ్రోధమని, సాయన భాష్యం, (3-1-13)లో తైత్తిరీయ బ్రాహ్మణం (1-7-8-7) లో న్యగ్రోధైః అని, ఛాందోగ్యోపనిషత్తు (6-12-1)లో న్యగ్రోధమని నృసింహతాపినీ ఉపనిషత్తు (9వ మంత్రం)లో వటాన్ అని వటబీజమని, సర్వోపనిషత్తు (2వ మంత్రం)లో వటి అని, రామతాపినీ ఉపనిషత్తు (15వ మంత్రం)లో వటబీజస్థః అని, కృష్ణోపనిషత్తు (26వ మంత్రం)లో వటభాండారః"[11] అని పేర్కొనబడి వుందన్నారు.

ఆగమ గ్రంథాల్లో వటవృక్షం: దేవాలయ పూజలు, ఉత్సవాలు, వ్రతవిధానాలను, తెలిపే గ్రంథాలు ఆగమ గ్రంథాలు . వైఖానస ఆగమంలో అకాల మృత్యు నివారణకోసం మఱ్ఱిపుల్లలను సమిధలుగా ఉపయోగిస్తారనే విషయం "యమస్య ధీమహే మృత్యుర్మే పాహి స్వాహా" అనే వాక్యాన్ని బట్టి స్పష్టమౌతుంది.

శ్రీమద్రామాయణం-వటవృక్షం: రామాయణ కథాకావ్యంలో ఎన్నో వృక్షాలు పేర్కొనబడివున్నా వాటిలో ప్రసిద్ధిచెందిన వృక్షాలు రెండు. ఒకటి పంచవటిలోని వటవృక్షం. రెండవది లంకాపట్టణంలోని అశోక వృక్షం. ఆది కావ్యమైన రామాయణం అయోధ్య, అరణ్యకాండల్లో న్యగ్రోధ ప్రస్తావనలున్నాయి.

సీతాదేవి నదీమతల్లులను ప్రార్థించి యమునాతీరంలో అడవిలో చల్లనైన, పచ్చని ఆకులు నల్లగావున్న మఱ్ఱిచెట్టుదగ్గరికి చేరిన అంశాన్ని వాల్మీకి ఇలా వర్ణించాడు.

"తేతీర్ణాః ప్లవముత్సృజ్య ప్రస్థాయ యమునావత్
శ్యామం న్యగ్రోధమాసేదుశ్శీతలం హరితచ్ఛదమ్"[12]
సీతాదేవి ఈ మఱ్ఱిచెట్టును పూజించిన విషయం మరో శ్లోకంలో[13] ప్రస్తావితం.

అయోధ్యకాండంలో సీతాదేవి మఱ్రిచెట్టుకు ప్రదక్షిణచేస్తూ "ఓ మహావృక్షమా! నీకు నమస్కారం. కీర్తిమతి అయిన కౌసల్యాదేవిని, సుమిత్రాదేవిని, చూస్తానుగదా! అని ఆవృక్షరాజానికి అంజలి ఘటించిన విషయం ఒక శ్లోకంలో వర్ణింపబడింది.[14] సీతారాములు వనవాసార్థం అడవికి వెళుతూ మార్గ మధ్యంలో అగస్త్యమహర్షిని పూజించారు. తాపసుల్ని కాపాడ గలిగిన సామర్థ్యం వున్ననీకు పంచవటి ప్రాంతం నివాస యోగ్య మైందిగా అగస్త్యమహర్షి సూచించారు. ఓ వీరుడా, బాగాపూచిన ఇప్పతోపుకు ఉత్తరంవైపు ఒక మఱ్రిచెట్టువుంది. ఆచెట్టుదగ్గరకు వెళ్లమనే విషయాన్ని వాల్మీకి -

"ఏతదాలక్ష్యతే వీరః మధూకానాం మహద్వనమ్
ఉత్తరేణా స్యగంతవ్యం న్యగ్రోధమభిగచ్ఛతా"[15] అని వర్ణించాడు.

అలాగే ఎత్తైన ప్రదేశాన్ని ఎక్కి పర్వతం దగ్గరలో ప్రతి నిత్యం పూచిన వనాలతో కూడిన 'పంచవటి' ప్రాంతానికి వెళ్లమనే విషయం అరణ్యకాండలో[16] చెప్పివున్నాడు. అరణ్యకాండలో పంచవటి ప్రాంతంలో నాలుగు దిక్కులకు వ్యాపించి, నూరుయోజనాలు పొడవుగల్గి, మునులకు ఆశ్రయమై, మహర్షి సేవితమై, గరుత్మంతుడు కొమ్మపై కూర్చోగానే విరిగి, కొమ్మ గుర్తుకలిగి, సుభద్రమనే పేరుకలిగివున్న మఱ్ఱిచెట్టును రావణుడు చూసిన విషయం రెండు శ్లోకాలలో వర్ణితం.[17]

మఱ్ఱివిత్తనంలో మఱ్ఱిచెట్టు స్వరూపమంతా నిక్షిప్తమై వున్నట్లే రాముడనే కథాబీజంలో ప్రపంచమంతా నిక్షిప్తబడివుందని డా. ముదివేడు ప్రభాకరరావు మహాకవి సంప్రదాయ భూమిక పుస్తకంలో ఉల్లేఖించాడు.[18]

"యథైవవటబీజస్థః ప్రాకృతశ్చ మహాద్రుమః
తథైవ రామబీజస్థః జగదేతచ్చరాచరమ్" - రామతాపినీఉపనిషత్, మంత్రం-15 అలాగే రామకథాబీజమే ఒక పెద్ద మఱ్ఱి చెట్టుగా వ్యాపించినట్లు, ఆచెట్టులోని శాఖోపశాఖలు, ఊడలు దేశదేశాంతరాలలో విస్తరించి వ్యాపించి వున్నాయని మరో శ్లోకం.

"ఆశ్రయే రామబీజోత్థం రామాయణ మహావటమ్
దేశదేశాంతరాద్వ్యాపి శత శాఖా ప్రవిస్తరమ్"

స్తోత్ర సాహిత్యంలో వటవృక్షం: స్తుతి ప్రధానమైంది స్తోత్రం. కేలుదామరతో, అడుగు దామర ఎత్తిపట్టుకొని మోముదామరలో జొనువుకొంటూ వటపత్రంపై వెల్లకిల పడుకొని వున్న బాలముకుందుని, మోక్షప్రదాతను బిల్వమంగళలీలాశుకుడు

"కరారవిందేన పదారవిందం
ముఖారవిందే వినివేశయంతం
వటస్య పత్రస్య పుటేశయానం,
బాలం ముకుందం మనసాస్మరామి"[19] అనిస్మరించాడు.

ప్రాచీనకాలంలో సభలు, సమావేశాలు, చర్చాగోష్ఠులు, గ్రామసభలు విద్యాభ్యాసం మొదలైనవన్నీ మఱ్ఱిచెట్టు కిందనే జరిగేవి. శ్రీకాళహస్తీశ్వరా లయములోని మఱ్ఱిచెట్టుక్రింద దక్షిణామూర్తి శిష్యులకు విద్యాబోధన చేస్తున్నట్లు ఒక శిల్పం చెక్కబడివుంది.

"చిత్రం వటతరోర్మూలే వృద్ధాః శిష్యాః గురుర్యువా
గురోస్తు మౌనవ్యాఖ్యానం శిష్యాస్తు ఛిన్నసంశయాః"
వక్త్రం ధన్యాః సంసృతి వార్ధేరతిమాత్రా ద్భీతాః
సంతః పూర్ణ శశాంకద్యుతిః యస్య
సేవంతే2ధ్యాసీన మనంతం వటమూలం
తం ప్రత్యంచం దక్షిణ వక్త్రం కలయామి"[20] అని దక్షిణామూర్తి స్తోత్రం.

తెలుగు వాఙ్మయంలో వటవృక్షం: కావ్య సాహిత్యం, పదసాహిత్యం, జానపద, గేయ సాహిత్యాల్లో వటవృక్ష ప్రస్తావన కనిపిస్తుంది.

నన్నయ ఆదిపర్వం ద్వితీయాశ్వాసంలో కశ్యపప్రజాపతి గరుడనికి గజకచ్ఛపాల వృత్తాంతంచెప్పే సందర్భంలో రోహిణ ప్రస్తావన, రోమశుండు ధర్మరాజుకు ధర్మవిశేషాలు చెప్పే సందర్భంలో అక్షయ వటప్రస్తావన, ఎఱ్ఱన ఆరణ్యపర్వం షష్ఠాశ్వాసంలో త్రిజట తన స్వప్న వృత్తాంతం సీతతో చెప్పే సందర్భంలో వటభూరుః ప్రస్తావన, తిక్కన శాంతిపర్వం తృతీయాశ్వాసంలో నాడీజంఘుని చరిత్ర చెప్పే సందర్భంలో వటభూరుహం, మఱ్ఱి ప్రస్తావనలు కనిపిస్తాయి.

గరుత్మంతుడు అమృతం తేవడానికి దేవలోకం బయలుదేరాడు. దారిలో తన ఆకటి కోసం గజకచ్ఛపాలను తీసుకొని వెళుతూవుంటే మార్గమధ్యంలో " రోహిణంబను పాదపోత్తమంబు గరుడునింగని సంభావించి శతయోజనా యతంబైన మదీయ శాఖపై"[21] విశ్రాంతి తీసికోమని చెప్పింది. గరుత్మంతుడు కొమ్మపై కూర్చొనగానే ఆ కొమ్మ విరిగింది. ఆకొమ్మల్లో వాలఖిల్యులు అనే మునులు తపస్సు చేస్తున్నారనే విషయం ఒక వచనం[22] లో చెప్పబడింది.

వటవృక్షం క్రింద క్రతువులు నిర్వహిస్తారనే విషయం "గయయందు నక్షయ వటంబున వార్షేంబైన విధానంబున జాతుర్మాస్య క్రతువులు సేసి "[23] అనే వాక్యం వల్ల స్పష్టమవుతుంది. "పితృవనంబు నందలి వటభూరూహంబు పొంపు నుంబో "[24] అని త్రిజట తన స్వప్న వృత్తాంతం సీతతో చెప్పింది.

ఆంధ్రమహాభారతం శాంతిపర్వం (3 304 342)లోని ప్రసిద్ధ కథ అయిన 'లుబ్ధకపోతోపాఖ్యాన' కథ అంతా మఱ్ఱిచెట్టు కేంద్రంగానే సాగింది. నాడీజంఘుడు ఒక బకం. ఇతని నివాసం వటవృక్షం. ఒకరోజు గౌతముడనే బ్రాహ్మణుని మత్తకరి తరుముకొంటే. పరిగెత్తుకుంటూ వచ్చి మఱ్ఱిచెట్టు నీడను చేరిన విషయం

శాంతిపర్వం తృతీయాశ్వాసం[25]లోని ఒక పద్యంలో, వచనంలో[26] కూడ వర్ణింపబడింది.

భాగవతం-వటవృక్షం: భాగవతం అష్టమస్కంధం. గజేంద్రమోక్ష కథాప్రారంభంలో పోతన అనేక రకాల చెట్లను వర్ణిస్తూ "పనస, బదరీ, వకుళ, వంజుల, వటకుటజ" మొదలైన చెట్లను వర్ణించాడు. గజేంద్రుడు చూచిన కాసారాన్ని పోతన

"అట గాంచెంగరిణీవిభుండు నవపుల్లాంభోజకల్హారమున్
నటదిందీవర వారముం గమఠ మీన గ్రాహదుర్వారమున్
వటహింతాల రసాల సుమనోవల్లీ కుటీతీరముం
జటులోద్ధూత మరాళ చక్రబక సంచారంబుగాసారమున్[27] అని వర్ణించాడు.

హరిశ్చంద్రోపాఖ్యానం-వటవృక్షం: విశ్వామిత్రుడు హరిశ్చంద్రుని నోట అసత్యం పలికించాలని లోహితాస్యుని తక్షకునితో కరిపించే సందర్భంలో మఱ్ఱి వటవృక్ష ప్రస్తావనలు కనిపిస్తాయి. విశ్వామిత్రుడు తనమంత్ర శక్తితో తక్షుకుడిని రప్పించి తనకోసాయం చేయమని కోరాడు. ఆకోరిక మన్నించి తక్షకుడు పితృవన సమీపంలో చల్లగావున్న మఱ్ఱిచెట్టుక్రింద పుట్టలో చేరిన విషయాన్ని గౌరన మంత్రి.

"మట్టంపు బొడవున మానైనమఱ్ఱి
చెట్టు క్రిందటి పుట్టచేకొనియుండె"[28] అనే ద్విపదలో పేర్కొన్నాడు.

లోహితాస్యుడు మునిబాలకులతో పాటు సమిధలు తేవడానికి పితృ వనానికి వెళ్ళాడు. తిరిగివచ్చేటప్పుడు పుట్ట మీద కాలుపెట్టి మఱ్ఱిఆకులు కోయ సాగాడు. ఆక్షణంలో తక్షకుడు కాటువేశాడు. ఆవిషాగ్నికి లోహితాస్యుడు మర ణించడం, వట వృక్షం భస్మీభూతమైన విషయం

"భూవర పుత్రుండు భూమిపై వ్రాలె
నంత భస్మీభూతమయ్యెనావటము[29] అనే ద్విపద పంక్తులలో చెప్పబడింది.

జైమిని భారతం-వటవృక్షం: పిల్లలమఱ్ఱి పినవీరభద్రుడు అశ్వమేధ పర్వం పీఠికాభాగంలో కవిప్రశంసచేస్తూ మఱ్ఱి ప్రస్తావన చేశాడు.

"మల్లెమాత్రంబె పిల్లలమల్లెపేరు
పేరువలెగాదు శారదాపీఠకంబు
వారిలోపల బినవీరువాక్యసరపి
సరసులకు నెల్లగర్ధరసాయనంబు"[30]

ఆముక్తమాల్యద-వటవృక్షం: తమిళదేశంలోని దివ్యక్షేత్రాలలో తిరుక్కురుం గుడి ఒకటి. మాలదాసరి అనే వైష్ణవ భక్తుడు రోజూ తెల్లవారుజామున ఆస్వామి మాహాత్మ్యాన్ని మంగళకైశికీరాగంలో కీర్తించేవాడు. ఒకరోజు కోడికూతలు విని తెల్లవారిపోయిందని స్వామిసేవకు బయలుదేరాడు. దారితప్పి కొంతదూరం నడిచేటప్పటికి పెద్దపెద్ద కొమ్మలతో ఊడలతోనిండిన రెండు కోసుల పొడవున్న వట వృక్షాన్ని దాసరి చూచినాడని శ్రీకృష్ణదేవరాయులు

"కాంచెన్ వైష్ణవుడర్ధయోజన జటాఘాటోత్థ శాఖోపశా
ఖాంచర్ఘాట చరన్మరుద్రయ దవీయః ప్రేషితోద్యచ్ఛదో
దంచత్కోట కృతప్రణచ్ఛలనలిప్యాపాదితాధ్వన్యని
ష్పంచారాత్తమహోఫలోపమఫలస్వాయద్వటక్ష్మాజమున్"[31] అనేపద్యంలోవర్ణించాడు.

శ్రీకాళహస్తిమాహాత్మ్యం-వటవృక్షం: శాపగ్రస్తుడైన నత్కీరుడు తీర్థయాత్రలకు బయలుదేరి ఒక భూతానికి చిక్కే సందర్భంలో రోహణము, వటము, మల్లె వృక్షాల ప్రస్తావనలు కనిపిస్తాయి. కుష్ఠువ్యాధి పీడితుడైన నత్కీరుడు అనేక తీర్థాలను, క్షేత్రాలను సేవిస్తూ కైలాస పర్వతాన్ని చేరుకోవడానికి ప్రయత్నిస్తూ వటవృక్షాన్ని చేరాడు. ఆవటవృక్షం పచ్చని ఆకులు భూదేవికి పట్టువస్త్రం అయ్యిందని, పైకి వ్యాపించివుండే కొమ్మల సమూహం, దేవతలకు మరకత మాణిక్యాలతో తాపిన సౌధాలయ్యాయని, కిందికి వేలాడే వూడలు మునులకు పర్ణశాలలయ్యాయని, వాలఖిల్య మునీశ్వరులకు నిలయమైన విషయాన్ని ఒక సీస పద్యంలో,[32] నత్కీరుడు ఆచెట్టు క్రింద కూర్చొని సంతోషిస్తున్న విషయాన్ని -

"తదీయ శాఖాశైత్యంబున కత్తంత సంతోషంబు నొంది
కూర్చుండి తద్వటంబున మండిరాలిన పండుటాకులు బట్టి
బయటబడినయవి విహంగంబులు జలంబులంబడినయవి

మీనంబులునై పోవ నందొక్క పలాశంబు జలాశయంబున
సగమును దటప్రదేశంబున సగంబునుబడి మీన పక్షిత్వంబుల
గైకొని లోపలికిన్వెలుపలికిం దివియు చమత్కారంబు
నత్కీరుండు చూచి యద్భుతరస పరవశుండైయుండెనంత"[33] అని ధూర్జటి వివరించాడు.

హంస వింశతి -వటవృక్షం: అయ్యలరాజు నారాయణామాత్యుడు రచించిన హంస వింశతి ద్వితీయాశ్వాసం అయిదవరాత్రి కథలో, మఱ్ఱి, వట ప్రస్తావనలు కనిపిస్తాయి. మఱ్ఱిచెట్టు కొమ్మల్ని రెమ్మల్ని ఆకుల పైభాగాల్ని బోదెను దిగంతాలుగా అనంతునిగా సప్తాశ్వునిగా కుండలిగా ఉపమిస్తూ అయ్యలరాజు నారాయణామాత్యుడు చక్కటి పద్యం చెప్పాడు.

"సద్విజరాజ సంశ్రయమహాస్పదలీల
శాఖలు కకుబంతచయము బ్రాక
సాంద్రవర్ణక్రమస్థాయిత్వమునమించు
జటలనంతావాప్తిపటిమమెఱయ
విష్ణుపదార్పిత విహితవృత్తి దనర్చు
నగ్రముల్సప్తాశ్వుననుకరింప
నహిలోక రాడ్భూషణాధారమైయొప్పు
మూలంబుకుండలి ముఖ్యుదొరయ"
"దనమహాగమ విఖ్యాతి ధరణిలోన
నఖిలజనులకు నద్భుతం బావహిల్ల
దేటపడగాను జూపెడు తెఱగు దోప
మలసిచూపట్టె నొకచోట మఱ్ఱిచెట్టు".[34] అలాగే మరో పద్యంలో వట ప్రస్తావన కనిపిస్తుంది.

ఆవట భూజము చెంగట
త్రోవనుముందటవిభుండు దొయ్యలి వెనుకం
బోవంగ జారశేఖరు
డావెలదికి నెదురుపడియె నంతన్ వేడ్కన్".

శతకాలలో వటవృక్షం: వేమన శతకంలో, భాస్కర శతకంలో మఱ్ఱికి సంబంధించిన పద్యాలు రెండు కనిపిస్తాయి. మఱ్ఱివిత్తనం చాలా చిన్నది. అయితే ఆవిత్తనం నుంచి పుట్టిన మఱ్ఱి చాలా గొప్పది, అని పుణ్యానికి ప్రతీకగా వేమన చెప్పాడు.

చిత్తశుద్ధిగల్గి చేసిన పుణ్యంబు
కొంచమైన నదియు కొదువగాదు
విత్తనంబు మఱ్ఱి వృక్షంబునకునెంత.[35]

చిన్నవిత్తునుండి పుట్టిన మఱ్ఱి మహావృక్షం అయినట్లు అన్నిరకాల హీనుడైన తండ్రికి జన్మించిన కొడుకు తనపుణ్యం చేత గొప్పవాడు అవుతాడు అనే విషయాన్ని భాస్కర శతక కర్త అందంగా చెప్పాడు.

"వట్టుచు దండ్రి యత్యధమ వర్తనుడైనను గానివానికిం
బుట్టిన పుత్రకుండు తన పుణ్యవశంబున దొడ్డ ధన్యుడౌ
నెట్టన మఱ్ఱి విత్తుమునువెంతయు గొంచెము దానబుట్టునా
చెట్టు మహోన్నతత్వమును జెందదె శాఖలనిండి భాస్కరా![36]

పదసాహిత్యంలో వటవృక్షం: తాళ్లపాక అన్నమయ్య సంకీర్తనలలో వటపత్రం, మఱ్ఱాకు, మఱ్ఱిమాని పంటల ప్రస్తావన కనిపిస్తుంది. అన్నమయ్య గోవింద రాజస్వామిని అనేక సంకీర్తనలలో కీర్తించాడు. నిద్రపోతున్నటు వంటి గోవిందరాజస్వామిని మేలుకొల్పుతూ అన్నమయ్య

"వారిధిశయన వోవట పత్ర పరియంక
గారవాన మేలుకొని కన్నులు దెరవవే"[37]

అని కీర్తించాడు. అలాగే కొలువైవున్న గోవిందరాజస్వామిని

"అలవటపత్రశాయివైన రూపమిట్టిదని
కొలువై పొడచూపేవా గోవిందరాజా"[38]

అని కీర్తించాడు. వటపత్ర శాయి అయిన శ్రీమహావిష్ణువును శ్రీరంగశిశువుగా భావించి వుయ్యాల వూస్తూ పాడిన కీర్తన

"తొల్లియును మఱ్ఱాకు తొట్టెలనెయూగెగెన
చెల్లుబడినూగేని శ్రీరంగ శిశువు"[39]

కూర్మావతారగతిలో శ్రీకృష్ణుడు మఱ్ఱాకుపైపడుకున్న దృశ్యాన్ని అన్నమయ్య
"పొత్తులతో బవ్వలించె పురుషోత్తముడు దొల్లి
హత్తి మఱ్ఱాకుపై బండినటువలెనె
వొత్తగిలి, వోరగిలి వుండజొచ్చె కృష్ణుడు
తత్తరాన గూర్మావతారమైన గతిని"[40] అని కీర్తించాడు.

అన్నమయ్య చాయలపంట, చందమామ పంట. పండినపంట. నిచ్చపంట, గొనచూపుల పంట, వెన్నెలపంట. వలపువిత్తిన పంట మొదలైన పంటలను ఒక కీర్తనలలో వర్ణిస్తూ "మలయుచుదెమలోని మఱ్ఱిమాని పంట"[41] అని వర్ణించాడు.

గేయసాహిత్యంలో వటవృక్షం: బసవరాజు అప్పారావు వటపత్రశాయి అనే కవితాఖండికలో ముద్దుకృష్ణుని కీర్తించాడు. ఈగేయంలో వటపత్ర ప్రస్తావన కనిపిస్తుంది.

"ఒంటిగా నుయ్యాలలూగితివా
నా ముద్దు కృష్ణా!
జంటగా నను పిల్వదగ దోయీ!
కంటికంతా జలమయమ్మై
మింటివరకూ యేకరాశై
జంటదొరకని మహాప్రళయపు
టింటిలో వటపత్రడోలిక
ఒంటిగా నుయ్యాలలూగితివా
నా ముద్దు కృష్ణా!
జంటగా ననుపిల్వదగదోయీ!

జగములన్నీ కాలయోనిలో
మొగములెరగక నిదురబోవగ
నగుమొగముగల ముద్దు బాలుడ
వగుచు జోలల బాడుకొంటూ
ఒంటిగా నుయ్యాల లూగితివా
నాముద్దు కృష్ణా!
జంటగా ననుపిల్వదగదోయీ!"[42]

అలాగే స్వాతిముత్యం సినిమాలో డా.సి.నారాయణరెడ్డి వ్రాసిన
"వటపత్రశాయికి వరహాలలాలి
"రాజీవనేత్రునికి రతనాలలాలి" అనే ఒక మంచి పాట ఉంది.

జానపదసాహిత్యం-వటవృక్షం: జానపదులకు సంబంధించిన తాత్విక గేయాల్లో బుర్రకథ, జానపద కథలు, సామెతలు, పొడుపు కథలు, వ్యక్తులపేర్లు, ఊర్లపేర్లు, నమ్మకాలు, ఆచారాలలో మఱ్ఱివృక్ష ప్రస్తావన కనిపిస్తుంది.
"తలయు క్రిందుగ మొదలు పైకిగ
మొలచియున్నది వృక్షమూ" అని
జానపదులు తాత్వికగేయాలను పాడుకొంటారు. తల్లక్రిందులుగా పెరిగేది మఱ్ఱివృక్షంగా చెప్పుకోవచ్చు. ఎద్దుల నందిరెడ్డి తిమ్మమ్మ మఱ్ఱిని
"గూటి బయలువాపంట భూములాపాదుకున్నదండి
అల్లిబిల్లిగా వల్లుకొన్న వనదేవత వృక్షంబు
కోటివూడలా కల్పవల్లిరా తిమ్మమాంబ మఱ్ఱి"[43] అని వర్ణించాడు.

కర్నూలు జిల్లాలో వాల్మీకికి సంబంధించిన ఒక కథ ప్రచారంలోవుంది. ఆకథలో మఱ్ఱిప్రస్తావన కనిపిస్తుంది. వాల్మీకి బోయవాడు. ఇతడు కిరాతకంగా జంతువుల్ని పక్షుల్ని వేటాడతావుంటాడు. ఒకరోజు నారద మహర్షి ప్రత్యక్షమయ్యాడు. ఏమయ్యా నీవుచేసే పాపాల వల్ల కలిగే మంచిచెడులు

నీకేగాని నీభార్య పిల్లలకు సంక్రమించవు, అంచేత నీవు హింసా ప్రవృత్తిని మాని మంచిపని చెయ్యవచ్చు కదా! అంటే నాదృష్టిని మంచివైపు మరల్చలేనన్నాడు. అప్పుడు నారద మహర్షి ఒక మఱ్ఱిచెట్టు చూపించి ఆమఱ్ఱి ఈమఱ్ఱి అంటూవుండు అని వెళ్ళిపోయాడు. ఆమఱ్ఱి ఈమఱ్ఱి నిలపకుండా అంటూవుంటే అది రామనామ స్మరణగా మారి వాల్మీకి నోటినుంచి రామాయణం వెలువడిందట అని అంటారు. ఒక బాటసారి మఱ్ఱిచెట్టుకింద పడుకొని హా! ఏమివింత, అంతగద్దుతీగకు అంతపెద్ద గుమ్మడికాయ ఇంతపెద్ద మఱ్ఱికి ఇంత చిన్న మఱ్ఱిపండు అని అనుకొంటు నిదుర పోయాడు. గాలికి రాలిన మఱ్ఱిపండు తలమీద పడింది. అప్పుడు మేలుకొని 'అయ్యో నాతలమీద గుమ్మడిపడివుంటే తలపగిలి వుండేది, భగవత్సృష్టి చాలా గొప్పది గదా!' అంటు లేచి వెళ్ళిపోయాడు.

నేటి సమాజంలో బలవంతుడు చిన్నచిన్న నాయకుల్ని ఎదగనీయడు. అలాగే మఱ్ఱిచెట్టుకింద ఏమొక్కలు పైకిరావు, దాని నీడలో ఏచెట్లు పెరగవు. మనిషి తన అభివృద్ధి కోసం యితరుల్ని వాడు కొంటారు. వృక్షాలు మాత్రం ఇతరులకు సాయపడతాయి.

మఱ్ఱికి సంబంధించిన సామెతలు కూడ ఉన్నాయి. మఱ్ఱి చెట్టు కింద మొక్కలు మొలవవు. అయ్యకింద ఎవరు ముందుకు రారు. మఱ్ఱిచెట్టుకింద మఱ్ఱి, రాగిచెట్టుకింద రాగి మొలవవు, మఱ్ఱిచెట్టుమీద పిశాచిలాగ అనేవి తెలుగు సామెతలు. పాలున్నా బాలింతను కాను, జటలున్నా జటధారినికాను (మఱ్ఱిమాను) మాటు మఱిగిన వేళమఱ్ఱిమాను నిదరోతుంది (హృదయం), అనే పొడుపుకథలు కూడా మఱ్ఱికి సంబంధించినవే. ఆలుం వేలుం పల్లుక్కురిది, నాలుం ఇరండుం చొల్లుక్కురిది. ఆల్పోల్ తషైత్తు అరసుపోల్ వాళ్గి అనేవి తమిళ సామెతలు. అంటే మఱ్ఱి, తుమ్మ, పంటికి బలం, నాలుగు (నాలడియార్) రెండు (తిరుక్కురళ్) మాటకు భలం. మఱ్ఱివలె వ్యాపించి రావివలె జీవిస్తుంది అని అర్థం.

ఒకనాటి సమాజపు తీరుతెన్నులు తెలుసుకోవాలను కొన్నప్పుడు వ్యక్తుల పేర్లు కు, గ్రామనామాలకు, ఉన్న సంబంధాన్ని తెలుసుకోవలసి

వుంటుంది. మఱ్ఱి ఇంటిపేరుగా గలిగినవారు, మఱ్ఱిచెన్నారెడ్డి. పిల్లలమఱ్ఱి పినవీర భద్రుడు, మఱ్ఱితో కొన్ని గ్రామాల పేర్లు కనిపిస్తాయి. ముచ్చుమఱ్ఱి (కర్నూలు జిల్లా) చాగలమఱ్ఱి (కడప జిల్లా), యాదమఱ్ఱి, మఱ్ఱిమాకులపల్లి, మఱ్ఱిగుంట (చిత్తూరు జిల్లా) మఱ్ఱివాడ (కృష్ణా జిల్లా) వటంతో సిద్ధవటం (కడప జిల్లా) అనే వూరిపేర్లు కనిపిస్తాయి. అలాగే తిరుపతిలో మఱ్ఱిమాను సందువుంది.

మఱ్ఱికి సంబంధించిన నమ్మకాలు వున్నాయి. వటవృక్షం విష్ణు సంబంధి కాబట్టి వైష్ణవులు మఱ్ఱివిస్తరిలో తినరు. ఎవరైనా చనిపోయినప్పుడు, వారి జ్ఞాపకార్థంగా మఱ్ఱి చెట్టును పెంచడంకద్దు. తిమ్మమ్మ మఱ్ఱిమాను ఆవిధంగా పెట్టిందే అని అంటారు. సంతానం కోసం వటవృక్షాన్ని పూజించే సంప్రదాయం అనంతపురం జిల్లాలో కనిపిస్తుంది. చిత్తూరు జిల్లాలో వటవృక్షం దగ్గర మునీశ్వరునికి పూజలు చేస్తారు. జ్యేష్ఠ అమావాస్య నాడు వటవృక్ష పూజ చేస్తారు. ఆ పూజల్ని వట సావిత్రీ వ్రతమంటారు. గయాక్షేత్రంలోని వటవృక్షం కింద శ్రాద్ధ కర్మలు నిర్వర్తిస్తే, పితృదేవతలకు సంతోషం కలుగుతుందట. ఎల్లోరా గుహల్లో ఇంద్రుడు వటవృక్షం కింద ఐరావతంపై కూర్చున్నట్లు ఒక శిల్పం వుందట.

వటవృక్షం-మరి కొన్ని విశేషాలు: వాల్మీకి కాలం నాటికే ఆర్యహిందువుల్లో వైద్యవిద్య పరిణితి పొందింది అని చెప్పవచ్చు. రామాయణం యుద్ధకాండలో (102 22, 23)విశల్య కరణి, సువర్ణకరణి, సంధానకరణి, సంజీవకరణి అనే నాలుగు విధాల ఔషధాల ప్రస్తావన స్పష్టమవుతుంది. హిమవత్పర్వత ప్రాంతమంతా ఔషధాలకు జన్మ స్థానంగా ప్రసిద్ధి. వృక్షాలలో మఱ్ఱికిఅనేక రకాల వ్యాధుల్ని శాంతింపజేసే ఔషధగుణం వున్నట్లు స్పష్టమవుతుంది.

మఱ్ఱివృక్షాన్ని తమిళంలో ఆలమరం, కన్నడంలో ఆలదమర, హిందీలో బఢ్ వడ్, ఆంగ్లంలో బనియన్ అని అంటారు. మఱ్ఱి చెక్క, పాలు, చిగురు, ఆకులు, పండ్లు, ఊడలు, విస్తరి, నీడ అంటే ప్రతిదీ ఔషధ ప్రధానమైందని శ్రీయఱ్ఱా సుబ్బారాయుడు వివరించాడు.[44]

మఱ్ఱిచెక్క కషాయం, లేక చూర్ణం తీసికొంటే అజీర్ణం, జ్వరాతిసారం, ఉబ్బుపోతుంది. బలంకలుగుతుంది. అతిమూత్ర జాడ్యం తగ్గుతుంది. మఱ్ఱిచెక్క గంధం సేవిస్తే కాయసిద్ధి, ఆయుర్వృద్ధి కలుగుతుంది. మఱ్ఱిపాలుతో పుక్కలిస్తే నోటిపూత పోతుంది. లోనికి మింగితే వీర్యపుష్టి కలిగి కుష్టురోగం పోతుంది. అరటిపండు సగాన్ని తీసికొని వేలితో రంధ్రంచేసి దానిపైకి మఱ్ఱిపాలు నింపి పదిపదిహేనురోజులు ఉదయం పూట సేవిస్తే సెగరోగాలు నిర్మూలిస్తాయి. కాళ్లపగుళ్లుకు, వ్రణాలకు పూస్తే పురుగులు చనిపోతాయి.

మఱ్ఱి చిగుళ్లతో వ్రణాలు, నోటిపూత, సమస్త విసర్పుల్ని పోగొట్టవచ్చు. మఱ్ఱిఆకుల కషాయం, రసం వల్ల విరేచనాలు, రక్తపైత్యం తగ్గుతాయి. మఱ్ఱి విత్తులు తీసికొంటే మేహశాంతి, వీర్యపుష్టి, బలం కలుగుతుంది. ఎండించిన పండ్ల చూర్ణం, అతిమధుర చూర్ణం ఈరెండింటిని సమానంగా పంచదార కలిపిలోనికి తీసుకొంటే రక్తవమనం తగ్గుతుంది. మఱ్ఱి ఊడల రసంలేక చూర్ణం స్వీకరిస్తే పైత్యాన్ని తగ్గిస్తుంది. క్రిమి కుసుమ రోగాల్ని పోగోడుతుంది. మఱ్ఱి ఊడలతో పళ్ళుతోమితే దంత రోగాలు పోతాయి. మఱ్ఱివిస్తరిలో తినడం వల్ల పైత్యం తగ్గి, వ్రణాలు, అతిసారం, గ్రహణి, కుసుమరోగాలు తగ్గుతాయి. చలువగలిగి దంతాలకు బలం వస్తుంది. మఱ్రినీడ ఎండ, వడ బాధలను తగ్గించి చలువనిస్తుంది. మేహపైత్యాల్ని అణచి రక్తాన్ని శుభ్రపరుస్తుంది.

దేశ విదేశాల్లో వటవృక్షాలు: భారతదేశంలోని అనేక ప్రాంతాలలో ఎన్నో మఱ్ఱి వృక్షాలు కనిపిస్తాయి. వాటిలో ముఖ్యమైన వాటిని గురించి పరిశీలిద్దాం. ఉత్తరాది రాష్ట్రాలైన బీహార్ లోని గోపీపూర్ లో ఒక ఎకరం విస్తీర్ణం కలిగిన మఱ్ఱిచెట్టు; అలానే కంతల్ అనే గ్రామంలో మూడు ఎకరాలమేర వ్యాపించివున్న మఱ్ఱిచెట్టు, కలకత్తాకు సమీపంలోని శిబిపూర్ బోటానికల్ గార్డన్స్ లో రెండుఎకరాలు వ్యాపించిన మఱ్ఱి, మధ్యప్రదేశ్ బర్చియోమి దగ్గర, రెండున్నర ఎకరాల విస్తీర్ణం వ్యాపించివున్న మఱ్ఱి వృక్షాలు వున్నాయి.

దక్షిణాది రాష్ట్రాలైన బెంగుళూరుకు సుమారు ముప్పై కిలోమీటర్ల దూరంలో "రామనహళ్ళిలో" ఒక పెద్ద మఱ్ఱి చెట్టు వుంది. మదరాసు రాష్ట్రం

అడయార్‌లో రెండు ఎకరాలు వ్యాపించిన మఱ్ఱి వృక్షం కనిపిస్తుంది. ఇది ప్రపంచంలో మూడవ మహావృక్షంగా పేర్కొనబడివుంది. ఆంధ్రరాష్ట్రం మహబూబ్ నగర్ దగ్గర "పిల్లమఱ్ఱి" అనే వటవృక్షం రెండువందల సంవత్సరాల నాటిది. ఇది రెండు ఎకరాలమేర వ్యాపించివుంది. చిత్తూరు జిల్లాలో రాయల పేటవద్ద, అన్నెమ్మగారిపల్లె వద్ద రెండు మఱ్ఱి చెట్లు వున్నాయి.

అనంతపురం జిల్లా, కదిరితాలుకా, గూటిబయలులోని తిమ్మమ్మ మఱ్ఱిమాను విస్తారమైంది, అతి ప్రాచీనమైంది. సుమారు అయిదు ఎకరాల విస్తీర్ణం కలిగివుంది. ఇది ఇంచుమించు అయిదువందల సంవత్సరాలనాటిదిగా చెప్పవచ్చు. తిమ్మమ్మ మఱ్ఱిమాను విశ్వమహావృక్షంగా గిన్నిస్ బుక్ఆఫ్ వరల్డు రికార్డ్సులో 1988 సంవత్సరంలో నమోదైంది.

శాంతిగోవిందన్ "One of the largest known Banyan trees in Sri Lanka. It has 350 large trunks, and about 3,000 smaller ones. This one single tree resembles a small forest in itself, and it has impossible to tell which was the originaltrunk, and the tree in still growing. The eity of Fuzhoue in China became known as the city of Banyan trees more than 900 years ago".[45] అవి వివిధ దేశాలలోని మఱ్ఱిమానుల ఉనికిని పేర్కొన్నారు. అమెరికాలో అమెజాన్ నదీతీరంలో చాల పెద్ద మఱ్ఱి వృక్షం వుందంటారు. ప్రాచీనత్వాన్ని బట్టి, సాహిత్య ప్రసిద్ధినిబట్టి, వటవృక్షానికి ప్రత్యేక గౌరవస్థానం వున్నట్లు తెలుస్తుంది.

REFERENCES

1. గురుబాల ప్రబోధిక, వనౌషధి వర్గం, సంస్కృతాంధ్ర వ్యాఖ్యానం, శ్రీజయలక్ష్మి పబ్లికేషన్సు, హైదరాబాదు, సం. 1996.
2 Telugu - English Dictionary, Asian Educational Services, NewDelhi - 1980
3. తెలుగు పర్యాయ పద నిఘంటువు, సత్యశ్రీప్రచురణలు, తిరుపతి, జూన్, 1990

4. విద్యార్థి కల్పతరువు, వేంకట్రామ అండ్ కో, విజయవాడ, హైదరాబాద్, మద్రాసు, 1964.

5. Vedic Index of Names and Subjects, Vol - I, Page No. 462, Motilal Banarsidass, Delhi - 1982.

6. ఋగ్వేదం మండలం 1, అష్టకం 2, అధ్యాయం 3, సూక్తం 164.

7. యజుస్సంహిత 7-4-12-6

8. యజుస్సంహిత 3-4-8-4

9. తైత్తిరీయ సంహిత 7-4-12-1

10. మైత్రాయణీయ సంహిత 4-4-2

11. A Concordance to the Principal Upanisads and Bhagavadgita, Motilal, Delhi - 1971.

12. శ్రీమద్రామాయణము అయోధ్యకాండ 55 23, తాత్పర్య కర్త శ్రీమాన్ చలమచర్ల వేంకటశేషాచార్యులు, శ్రీజయలక్ష్మి పబ్లికేషన్సు, హైదరాబాదు.

13. శ్రీమద్రామాయణము అయోధ్యకాండ 55 7, తాత్పర్య కర్త శ్రీమాన్ చలమచర్ల వేంకటశేషాచార్యులు, శ్రీజయలక్ష్మి పబ్లికేషన్సు, హైదరాబాదు.

14. "నమస్తేZస్తు మహావృక్ష! పారయేన్మే పతిర్వ్రతమ్
కౌసల్యాంచైవ పశ్యేయం సుమిత్రాంచయశస్వినీమ్"55-25

15. శ్రీమద్రామాయణము అరణ్యకాండ 14-22, తాత్పర్య కర్త శ్రీమాన్ చలమచర్ల వేంకటశేషాచార్యులు, శ్రీజయలక్ష్మి పబ్లికేషన్సు, హైదరాబాదు,1984.

16. "తతః స్థలముపారుహ్య పర్వతస్యావిదూరతః
ఖ్యాతః పంచవటీత్యేవ నిత్యపుష్పితకాననః" 14-23

17. "తత్రాపశ్యత్సమే ఘాభంన్యగ్రోధ మృషిభిర్వృతమ్
సమంతాద్వస్యతాశ్శాఖాశ్శతయోజన మాయతాః
తం మహర్షి గణైర్జుష్టం సువర్ణకృతలక్షణమ్
నామ్నాసుభద్రం న్యగ్రోధం దదర్శ ధనుజానుజః" (35-27, 36)

18. మహాకవి సంప్రదాయ భూమిక కల్పవృక్షం, శ్రీవేంకటేశ్వర విశ్వవిద్యాలయం, తిరుపతి, మార్చి, 2001

19. శ్రీకృష్ణకర్ణామృతము, వ్యాఖ్యాత మల్లంపల్లి శరభయ్య, శ్రీరప, శ్రీకృష్ణదేవరాయ రసజ్ఞ సమాఖ్య, బెంగుళూరు.

20. Complete works of Sri Sankaracharya, Vol-I. Stotras, page.96, Samata books, Madras - 1981.

21. శ్రీమదాంధ్ర మహాభారతము, ఆదిపర్వము ద్వితీయాశ్వాసము 71.

22. శ్రీమదాంధ్ర మహాభారతము, ఆదిపర్వము ద్వితీయాశ్వాసము, వచనము 73

23. శ్రీమదాంధ్ర మహాభారతము అరణ్యపర్వము, ద్వితీయాశ్వాసము, వచనము 317

24. శ్రీమదాంధ్ర మహాభారతము అరణ్యపర్వము, షష్ఠాశ్వాసము, వచనము 403.

25. "పొదల తఱచున జొంపమై పొడవు బఱవు
గలిగి వట్రువ దనమున జెలువు మిగిలి
యున్న వటభూరుహముగనియుల్లమచట
నిలువగోరివ నాగ్రమాని నీడజేరి" - 476

26. శ్రీమదాంధ్ర మహాభారతము, శాంతి పర్వము, తృతీయాశ్వాసము, వచనము-478.

27. శ్రీమదాంధ్ర భాగవతము, అష్టమస్కంధము పద్యము-42

28. హరిశ్చంద్రోపాఖ్యానము, ద్విపదకావ్యము ద్వితీయ భాగము, పుట-258, వేమూరు వేంకట కృష్ణమశెట్టి అండ్ సన్స్ చే ప్రకటితము, 1911

29. హరిశ్చంద్రోపాఖ్యానము, ద్విపద కావ్యము ద్వితీయ భాగము, పుట 260, వేమూరు వేంకట కృష్ణమశెట్టి అండ్ సన్స్ చే ప్రకటితము, 1911

30. జైమిని భారతము, అశ్వమేధ పర్వము పీఠిక, పద్యము 22, వావిళ్ల రామస్వామి శాస్త్రులు అండ్ సన్స్ వారిచే ప్రకటితము, చెన్నపురి, 1924.

31. ఆముక్తమాల్యద, ఆశ్వాసము-6, మాలదాసరి కథ-15.

32. శ్రీకాళహస్తి మాహాత్మ్యము, తృతీయాశ్వాసము, పద్యము 198. లఘుటీకా కర్త బులుసు వేంకటరమణయ్య, వావిళ్ల రామస్వామి శాస్త్రులు అండ్ సన్స్, చెన్నపురి, 1966.

33. శ్రీకాళహస్తి మాహాత్మ్యము, తృతీయాశ్వాసము, వచనము-199. లఘుటీకాకర్త బులుసు వేంకటరమణయ్య, వావిళ్ల రామస్వామి శాస్త్రులు అండ్ సన్స్, చెన్నపురి, 1966.

34. హంసవింశతి, ఆశ్వాసము-2, పద్యము-117, 118 జి .గురుమూర్తి గారిచే ప్రకటితము, శృంగార కావ్య గ్రంథమండలి ప్రబంధ పరంపర-4, కార్తీకం-1935.

35. వేమన పద్యాలు, సి.పి.బ్రౌన్ 1839 నాటి సంకలనం, పద్యం 67, యోగివేమన తెలుగు విజ్ఞాన కేంద్రం, ఎండోమెంట్స్ కమీషనర్ కార్యాలయం, తిలక్ రోడ్, హైదరాబాదు 500001, జూలై, 1980.

36. భాస్కర శతకము, టీకాతాత్పర్య సహితము, కేతవరపు వేంకటశాస్త్రిచే పరిశోధితము, పుట- 85, సం. 1910.

37. తాళ్లపాక అన్నమయ్య సంకీర్తనలు, సంపుటము-11, కీర్తన-170, తి.తి.దే. ప్రచురణ, తిరుపతి.

38. తాళ్లపాక అన్నమయ్య సంకీర్తనలు, సంపుటము-5, కీర్తన-303, తి.తి.దే.ప్రచురణ, తిరుపతి.

39. తాళ్లపాక అన్నమయ్య సంకీర్తనలు, సంపుటము -3, కీర్తన-288, తి.తి.దే.ప్రచురణ, తిరుపతి.

40. తాళ్లపాక అన్నమయ్య సంకీర్తనలు, సంపుటము-11, కీర్తన-262, తి.తి.దే.ప్రచురణ, తిరుపతి.

41. తాళ్లపాక అన్నమయ్య సంకీర్తనలు, సంపుటము-4, కీర్తన-342, తి.తి.దే.ప్రచురణ, తిరుపతి.

42. వైతాళికులు, సంకలితము, ముద్దుకృష్ణ, బెజవాడ, సంక్రాంతి, 1935.

43. తిమ్మమ్మ బుర్రకథ, రఘునాథ విష్ణుమూర్తి బ్రదర్స్, గూటిబయలు గ్రామం, కదిరి తాలూకా, అనంతపురం జిల్లా, 1992.

44. వస్తుగుణ దీపిక, A.B.S. Publishers, Main Road, Rajahmundry, 1984.

45. The Tree That Walks, The Hindu, 13.10.2001

*****

గోరస వీరభద్రాచార్యులు

వాస్తుశాస్త్రం - వైజ్ఞానిక విలువలు,

దిశలు - సూర్య కిరణాల ప్రభావం

వాస్తుశాస్త్రంలో దిక్కులకు శక్తులు యేవిధంగా లభిస్తున్నాయి? అనే విషయం మన ప్రాచీన గ్రంథాల ఆధారంగా దిగధిపతులైన దిక్పతుల ప్రభావంచేత అని సమాధాన పరుస్తాం. కాని ఆధునిక వైజ్ఞానికదృక్పథంలో కూడా పరిశీలించి ఆయా దిశలకు లభ్యమ య్యే ప్రాకృతికశక్తి ఎట్టిదో విచారించవచ్చును.

వాస్తుశాస్త్రమంతా సూర్యగమనం ఆయా సమయాలలో భూగోళం మీద ప్రసరించే సూర్యకిరణాల ప్రభావం అనే విషయాల ఆధారంగా రూపొందించబడింది. దిశలబలాబలాలను గురించి కూడా ఆయా కాలములయందు ప్రసరించే సూర్యకిరణ ప్రసారం వాటి ప్రాకృతిక శక్తుల ఆధారంగా ఆయా దిశలు శక్తిమంతంఅవుతాయి. ఆయా దిశలకు సూర్యకిరణ ప్రసారంచేతనే ప్రత్యేక శక్తులు సంక్రమిస్తాయి. వాస్తుశాస్త్ర గ్రంథాలలో రూపొందింపబడిన వాస్తుపద విన్యాసం.

ఈ భూగోళం పడమర నుండి తూర్పుదిశగా ఆత్మ భ్రమణం చేస్తూ ఉంటుంది. ఆ భూభ్రమణ సిద్ధాంతం ప్రాతిపదికగా ఏయే సమయాలలో ఏయే దిశలను ఏయే సూర్య కిరణాలు ప్రభావితం చేస్తాయో నిర్ధారించబడింది. వరుసగా ప్రాతఃకాలము, సంగవ కాలము, మధ్యాహ్నకాలం, అపరాహ్నకాలం, సాయాహ్న కాలం అని ఐదు కాలములుగా పగటికాలము విభజింపబడినది. ఈ ఐదు కాలములయందు సూర్యకిరణాలు విడుదలచేసే ప్రాకృతికశక్తులు ఒకే విధంగా ఉండవు. అపరాజిత పృచ్ఛ అనే ప్రాచీన వాస్తు గ్రంథాన్ననుసరించి

1. ప్రాతఃకాలము: ప్రాతఃకాలమున సూర్యకిరణాలు విడుదల చేసే శక్తులకు సూర్యుడు అధిదేవత. అధిదేవత అనగా ఆయా కిరణాలు విడుదల చేసే శక్తుల స్వభావాలకు, గుణాలకు, ఫలితాలకు ప్రతీక మాత్రమే.

2. సాయంకాలము: సాయంకాలము సూర్యకిరణాలు విడుదల చేసే శక్తులకు వరుణుడు అధిదేవత. ప్రాతఃకాలము, సాయం కాలములయందు సూర్యకిరణాలు విడుదలచేసే ప్రాకృతిక శక్తులు వేర్వేరు ఫలితాలనిస్తాయి. ఈవైజ్ఞానిక విలువలను విజ్ఞులు పరిశీలించి తెలుసుకోగలరు.

ఈశాన్యదిశ:- వాస్తుశాస్త్రంలో ఈశాన్యమునకు గల ప్రాముఖ్యం గమనించదగినది. ఈశాన్యమునకు అధిపతి ఈశానుడు అనే రుద్రుడు. ప్రాతఃకాలములో విడుదలయ్యే సూర్యకిరణ సమూహంలో గల నీలలోహిత (ultra-violet rays) కిరణపుంజాలకు అధి దేవత. ఈ నీలలోహిత కిరణాలు పదిహేను గుంపులు. ఆయా గుంపులు విడుదల చేసే శక్తుల ఆధారంగా మన మహర్షులు ఆయా కిరణాలకు ఈక్రింది పేర్లు పెట్టారు.

1. నీలకంఠ	6. అతీంద్రియ	11. జ్వలత్రిశూల
2. త్రినయన *	7. సూక్ష్మ	12. గండమాల
3. సహస్రాక్ష	8. అనంత	13. నాగేంద్రహార
4. వజ్రదంష్ట్ర	9. శశిశేఖర	14. నాగేంద్రవలయ
5. అత్యుగ్ర	10. గంగాధర	15. శంకర

ఈ 15 గుంపుల కిరణాలు తమ తమ పేర్లకు తగిన ఫలితాలనిచ్చే సౌరశక్తిని విడుదల చేస్తాయి. సూర్యబింబం తూర్పుదిక్కున క్షితిజరేఖ (horizon) మీద ప్రత్యక్షమయ్యే ప్రాతఃకాలంనుండి సంగవకాలం ప్రారంభమయ్యే వరకు ఈ 15 గుంపుల సౌరశక్తులు ఈశాన్య దిశాభాగాన్ని ప్రభావితం చేస్తాయి. మనం ఎంచుకొన్న నిర్మాణ క్షేత్రంలో బాహ్యరేఖకు లోపల చుట్టూ గల 32 పదముల ఖాళీ స్థలం అనగ తొమ్మిదవభాగం (పిశాచ భాగం) విడచి మధ్య భాగంలో గృహనిర్మాణం చేస్తాం. ఆవిధంగా నిర్మించిన ఇంటికి ప్రాగాది ఎనిమిది దిక్కులు

ఏర్పడతాయి. ఈ భూగోళం పడమర నుండి తూర్పుదిశగా ఆత్మభ్రమణం చేస్తుంది. ఆ కారణంచేత మన నిర్మాణక్షేత్రం కూడా భూమితోపాటు తూర్పుదిశగా కదులుతుంది. ఆ కారణంచేత తూర్పు క్షితిజరేఖ మీద సూర్యబింబం ఉదయించగానే మొట్టమొదటి సూర్యకిరణం మన నిర్మాణ క్షేత్రానికి ఈశాన్యదిశను తాకుతుంది. ఆ విధంగా ఈశాన్యదిశ ప్రాతఃకాల సూర్యకిరణ సమూహాలచేత ప్రభావితమై మహాశక్తి సంపన్నమౌతుంది. ఉదయకాల సూర్యకిరణాల యందలి నీలలోహిత (ultra-violet rays) కిరణశక్తులు వివిధ రకాలైన ఔషధ రసాయనిక శక్తులను ఈశాన్య దిశయందు నింపియున్న గాలిలోను, నీటిలోను నింపి ఆభాగాన్ని శక్తిమంతంగా చేస్తాయి. రెండవదైన సంగమకాలం ప్రారంభంకాగానే క్రమక్రమంగా సూర్యబింబం ఆకాశంలో పైకి లేచేకొద్దీ సూర్యకిరణాలలోని పర్జన్య, జయంత, ఇంద్ర అనే కిరణ సమూహాలు వెనుకటి నీలలోహిత (ultra-violet rays) కిరణాలకు చేయూతనిస్తూ మానవ జీవితానికి అత్యవసరమైన ప్రాణశక్తిని (ఆక్సిజన్) ఈశాన్య తూర్పు భాగాలయందున్న గాలిలోని అణుసముదాయానికి పుష్కలంగా అందిస్తాయి. ఆ ప్రాణవాయువును నెమ్మదిగా గృహాభిముఖమై ఆగృహమున నివసించే ప్రాణులకు అందిస్తుంది. ఆవిధంగా తూర్పు ఈశాన్యదిశలు గృహస్థులకు ప్రాణప్రదమైనవి.

తూర్పుదిశాధిపతి ఇంద్రుడు. దేవతలకు రాజు, సమస్త శుభముల సంపదలనిచ్చే దైవము. సంగవకాలంలో సూర్యుని నుండి వెలువడే పర్జన్య, ఇంద్ర జయంత అనే మూడు సమూహాల కిరణాలు ఇంద్రసంబంధమైనవి. కాబట్టి, తూర్పుదిశ పై కిరణాలచేత మిక్కిలిగా బలపడి గృహస్థులకు అష్టైశ్వర్యములు చేకూరుస్తుంది. అందుచేతనే ప్రతిగృహానికి ఇంద్రస్థానమైన తూర్పుదిశ తగినంత వైశాల్యం కలిగి ఉండాలి. అందుచేతనే తూర్పు ఈశాన్యముల యందు ఎత్తుగా పెరిగిన సూర్యకిరణప్రసారాన్ని అడ్డగించే చెట్లను పెంచడం, కట్టడాలను నిర్మించడం చేయకూడదని వాస్తు శాస్త్రం చెబుతుంది. అంతేగాక, ఈశాన్య తూర్పు దిశలు గృహాన్నిబట్టి తగినంత వైశాల్యం కలిగి ఉండకపోతే ఆ గృహస్థులు మానసిక కళాశాంతితో, రోగగ్రస్తులై దరిద్ర దశను అనుభవిస్తూ దుఃఖాలపాలవుతారని శాస్త్రం వివరిస్తుంది.

మరో ముఖ్యవిషయంయేమనగా, ఈశాన్య, తూర్పు దిశలయందు నూయి ఎందుకు తీయాలి? నీటిలో విద్యుచ్ఛక్తిని గ్రహించేశక్తి అధికంగా ఉంది. ప్రాతఃకాల సూర్యకిరణాలు విడుదలచేసే సౌరశక్తియందలి విద్యుచ్ఛక్తి నూతి యందలి నీరు తనలోనికి పీల్చుకొని నిలువచేసి గృహస్థులకు ఇస్తుంది. అంతేగాక నీటియందలి కీటకాలను సంహరించి శుభ్రపరిచేశక్తి ఉదయకాల సూర్యకిరణాలకు మాత్రమే ఉంది. ఆ ఉదయకాల నీలలోహిత కిరణాలు (ultra-violet rays) సౌరశక్తి (solar power) తూర్పు, ఈశాన్య దిశాభాగములకు తప్ప మరే భాగములకు లభింపదు.

ఆగ్నేయ దిశ: ప్రాతఃకాలంగడచి, సంగవకాలం ఆరంభమయ్యేసరికి ఆగ్నేయ దిశాభాగంలో కొంతవరకు సూర్యకిరణప్రభావానికి లోనవుతుంది. సూర్యకిరణాలలోని సత్య, భృశ, ఆకాశ అనే కిరణ సమూహాలు ఆగ్నేయ దిశాభాగాన్నిముంచెత్తుతాయి. ఇవి అగ్నిదైవతాలు. వీటికి ఇన్ ఫ్రారెడ్ (Infra Red rays) కిరణాలని వైజ్ఞానికులంటారు. ఈ కిరణసమూహం కూడా ప్రాతఃకాల పరిపుష్టిని కలిగించే పర్జన్య, జయంత, ఇంద్ర, కిరణ సమూహాలు విడుదల చేసే శక్తులలో ఉష్ణ శాతం అధికంగా ఉంటుంది. అందుచేతనే ఈ కిరణాలను అగ్నిదైవతాలంటారు.

దక్షిణ-ఉత్తర దిశలు: భూభ్రమణవశాత్ పగలు సంగవకాలం దాటేటప్పటికి మధ్యాహ్న కాలపు సూర్యుడు మన నడినెత్తిన వెలుగులు విరజిమ్ముతూ నిట్టనిలువు కిరణాలతో భూమాతను తపింపజేస్తూ ఉంటాడు. ఈ సమయంలో విడుదలయ్యే సూర్యకిరణాలకు బ్రహ్మ అధిదేవత. ఈ బ్రహ్మ తన అధీనమైన కిరణసమూహాన్ని రెండు సమభాగాలుగా విభజించి దక్షిణోత్తరదిశలకు సమంగా విడుదల చేస్తాడు. సూర్యబింబానికి దక్షిణదిశగా వెలువడే కిరణాలకు యముడు అధిష్ఠాన దేవత. ఉత్తరదిశగా వెలువడే కిరణాలకు సోముడు అధిదేవత. ఈ కిరణపుంజాలనుండి వెలువడే ఖనిజ, లవణ, ధాతు శక్తులు భూమండలంమీద చెట్లు పెరుగుటకు, ఫలపుష్పలతాదులు వృద్ధిపొందుటకు మూలకములవుతాయి. అంతేగాక మేఘాల

ఉత్పత్తికి ఈ కిరణసమూహాలే మూల కారకములు. ఈవిధంగా మధ్యాహ్నకాలపు అధిదేవత బ్రహ్మ తనసృష్టికి కావలసిన అవసరాలను అందిస్తాడు.

నైఋతి-వాయువ్య దిశలు: ఈరెండు దిశలు భూభాగం మీద మధ్యాహ్న, అపరాహ్నకాలపు సూర్యకిరణాలు ప్రభావం చూపుతాయి.

పడమటిదిశ: సూర్యరథం పడమటి దిశయందు క్షితిజరేఖ వైపునకు సాగిపోయే కొద్దీ సాయాహ్న కాలం ఆరంభమౌతుంది. ఆకాలంలో భూమికి ప్రసారమయ్యే సూర్యకిరణాల శక్తి ప్రాతఃకాలంలో ప్రసారమయ్యే సూర్యకిరణాల శక్తికంటె విలక్షణ మైనది. సాయంకాలపు సూర్యకిరణాలలో పశ్చిమదిశాధిపతియైన వరుణ దేవుని శక్తి అధికంగా ప్రసారమౌతుంది. ఇందులో ఔషధీ గుణాలు అధికంగా ఉంటాయి. ఈకిరణాలు ప్రాణులకు ఎంతో మేలు చేస్తాయి. అందుచేత పడమటి దిగ్భాగము చాలా శక్తిమంతమైనదని వాస్తుశాస్త్రజ్ఞుల అభిప్రాయము.

పైనుదహరించిన కారణాలచేత ఆయా దిశాభాగాలు తగినంత విశాలంగా లేని యెడల సూర్యకిరణాల ప్రభావం తగినంతగా ఆయా దిశలకు లభించదు. ఆకారణంచేత ఆయాదిక్పతులు బలహీనులై యజమానికి మేలు చేయరు. ఈవిధంగానిర్మాణక్షేత్రమునందలి దిశాభాగములు ఆయా కిరణ ప్రసారశక్తి చేత బలీయములై ఆయాదిశలకు చెప్ప బడిన సత్ఫలితాలవందిస్తాయి. ఈపైన చెప్పబడిన వివరణ అంతా స్వక పోలకల్పితం, ఊహాగానం మాత్రంకాదు అపరాజితపృచ్ఛ అనే ప్రాచీన వాస్తుశాస్త్ర గ్రంథంలో చెప్పబడిన వైజ్ఞానిక వివరణలో అయిదుశాతం మాత్రమే ఇక్కడ వివరింపబడినది. ఇంకా వివరణ కావలసినవారు అపరాజితపృచ్ఛ అను గ్రంథం పరిశీలింపగలరు.

దిక్కులు - దిక్పతుల ప్రభావం

ఆయా దిక్కులు ఆయా దిక్పతుల ప్రభావానికి లోనయి గృహయజమానికి శుభాశుభఫలితాలను ప్రసాదిస్తాయి. అంతేగాదు, ఆయా

దిక్కులకు అధిదేవతలైన దేవతలయొక్క గుణ గణాలకు ప్రతిస్పందించి ఆ గృహాలలో నివసించేవారికి ఆయా స్వభావాలను ఆపాదింపజేస్తాయి. కాబట్టి, ప్రతిదిశయందు ఆయా దిక్పతులు అధిదేవతలైన గ్రహాలు ఎంతమేరకు తమ తమ ప్రభావాన్ని చూపిస్తాయో పరిశీలిద్దాం.

1. తూర్పుదిశ: తూర్పుదిశకు అధిపతి ఇంద్రుడు. దేవతలకు ప్రభువు. రాజ్యాధి కార దర్పంగలవాడు. అష్టైశ్వర్య సంపన్నుడు. ఆ ఇంద్ర దిక్పతి బలవంతుడై ఉంటే అనగా ఆదిశఇంటికి తగిన వైశాల్యం కలిగి ఉంటే ఆ గృహయజమాని మంచిరాజకీయ నాయకుడు, చతురుడు, పరిపాలనా సామర్థ్యంగల ప్రజా నాయ కుడు, అష్టైశ్వర్య సంపన్ను డుకాగలడు. ఈతూర్పు దిశకు రవి అధిదేవత. ఇతడు గ్రహరాజు. సర్వశక్తి సమన్వితుడు. రాజకార్య దురంధరుడు, శివభక్తిని ప్రసాదించువాడు, శౌర్య పరాక్రమములు గలవాడు. కాబట్టి, ఈతూర్పుదిశ తగిన వైశాల్యము కలిగి యున్నచో గృహయజమాని రాజ్యాధికారము చెలాయింప గలడు. అనేక రాజకీయ పదవులు పొందగలడు. మంచిచురుకు దనము, పుత్ర పౌత్రాభివృద్ధి కలిగి యండును. ఆగృహమునందు నివసించువారు పౌరుష వంతులు, విద్యాభివృద్ధి కలవారు, కీర్తిమంతులు, పురాణాధిక్యతకలవారు అగుదురు. మరియు మిక్కిలి ఆత్మవిశ్వాసముగల వ్యక్తులుగా రూపొంద గలరు. ఈతూర్పుదిశ యందు అష్టసిద్ధులలో మొదటిదగు మహాలక్ష్మి నివసించు చుండును. ఆమహాలక్ష్మి ప్రభావ ముచే ఆగృహస్థుడు సర్వసంపదలు పొంది సుఖ జీవనము గడుపువాడగును. ఈ తూర్పు దిక్కుతగినంత వైశాల్యము లేకుండా లోపించియున్నచో పైన చెప్పిన ఫలితాంశములు నశించి అష్టదరిద్రములు అనుభ వించును. ఆ దిశ ఎంతగా లోపించిన అంత చెడు ఫలితములు అనుభవమునకు వచ్చును. పూర్తిగాలోపించియున్నచో వంశనాశనముపొంది బంధు పుత్రాదులకు దూరమై కష్టములనుభవించును.

ఆగ్నేయదిశ: ఈదిశకు అగ్ని అధిపతి. సర్వభక్షకుడు, ఉష్ణశక్తికలవాడు. దుందుడుకు స్వభావము కలవాడు. అగ్ని బలవంతుడైనచో గృహ యజమాని సహజముగా పవిత్రు డగును. శీఘ్రకోపిష్టిఅగును. అందు నివసించువారు, పిల్లలు

కూడ దుందుడుకు స్వభా వముకలిగియుందురు. యేది మంచి యేది చెడు అని విమర్శనాజ్ఞానము తక్కువై మూర్ఖ స్వభావము కలిగియుందురు. యజమాని తనకు తానే అపకారము చేసికొను వాడగును.

ఈ ఆగ్నేయదిశకు అధిదేవత కుజుడు. పరాక్రమవంతుడు. కోపిష్టి. మూర్ఖత్వమే సహజస్వభావముగా గలవాడు. వ్యవసాయముకు కారకుడు. ఇతరులతో వాగ్వాదము చేయువాడు. కలహప్రియుడు. దేశాలు తిరుగుట యందు అభిరుచిగలవాడు. ఇతరులకు అకారణముగా నిందించు అలవాటు గలవాడు. ఆగ్నేయదిశ బలముగలిగియున్నచో అనగా ఉండవలసిన దానికంటె పెరిగియున్నచో పైన చెప్పిన గుణగణాలు, స్వభావాలు ఆగృహమునందు నివసించు జనులకు ఆవహించును. మానసిక స్థిమితము ఉండదు.

ఆగ్నేయ ప్రాచీకం వాస్తు సర్వదోషకరం భవేత్ ।
దేహరోగోవిత్తనాశో బంధుహానిర్భవిష్యతి ।।

అనగా తూర్పు ఆగ్నేయం పెరిగియున్న ఎడల అనేక దోషములు కలుగును. ధననష్టము బాంధవులు లేకుండట జరుగునని భావము. కోర్టు లావాదేవీలలో కూడ చిక్కు కొనువాడ గును. అంతేగాక

మాష మాత్రంతు మీశాన్యం, పుత్రదారాది లాభకృత్,
వ్రీహమాత్రంతు ఆగ్నేయం సర్వగ్రహభయంతధీ
దేహరోగోవిత్తనాశో బంధు హానిర్భవిష్యతి.

అనే ప్రాచీవ కారికననుసరించి, మినపగింజంత అయినా ఈశాన్యం పెరిగి ఉంటే పుత్రులు, భార్యా, పిల్లలతో సుఖంగా కళకళలాడుతూ ఆ ఇల్లు శోభించును. కాని వడ్లగింజంతయినా ఆగ్నేయదిశ పెరిగినా అనేక గ్రహపీడాదోషములు ఆవహించి యుండును. అందు నివసించువారు రోగగ్రస్తులై చర్మవ్యాధులు, దగ్గు లేక టి.బి. అపరేషనులు మొదలగు వ్యాధులు కలిగియుందురు. హప్పటితే ఆ ఇంటివారికి యిల్లగుచుండును. కాబట్టి, ఎంతమాత్రము తూర్పు ఆగ్నేయంగాని, దక్షిణ ఆగ్నేయం గాని పెరిగి యుండరాదు.

ఆగ్నేయ ప్రాచీసంయుక్తం సర్వదోషకరం భవేత్।
ఆగ్నేయ ప్రాచీకంవాస్తు తస్మాత్సర్వం విసర్జయేత్॥
(మానసారం,పేజీ.17)

కాబట్టి, అగ్నేయ దిశ పెరుగుదల ఎంత మాత్రము అంగీకరింపరాదు.

దక్షిణ దిశ: ఈదిశకు అధిపతి యముడు. యముడనగానే చాలామందికి భయం. కాని యముడు సమవర్తి. ధర్మసంరక్షకుడు న్యాయాన్యాయములను విచారించు ధర్మపరిపాలకుడు. అనగా సాక్షాత్తు పరమేశ్వరుడే. కాబట్టి ఈ దిశ యింటిటికి తగినంత వర్ధనమపరించి వైశాల్యము కలిగి యున్న ఎడల గృహయజమాని స్వార్థములేనివాడై ధైర్యవంతుడై పరోపకారపరాయణుడై న్యాయా న్యాయములను విమర్శించువాడై ధర్మమార్గమున జీవించువాడగును. కష్టసుఖము లను సమవర్తియై సమానముగా భావించువాడగును.

ఈ దక్షిణ దిశకు అధిదేవత శుక్రుడు. ఈ శుక్రుడు బలవంతుడైనచో అనగా దక్షిణదిశ వర్గారూఢమునకు తగిన విధముగా వైశాల్యము కలిగియున్నచో సమస్తసంపదలు గృహయజమాని పొందుచుండును. వాహనాలలో తిరిగెడి వాడగును. సంగీత నృత్యము లన్నీ అందు నివసించే పిల్లలు చెవికోసుకొందురు. గృహయజమాని రాజకీయ ముద్రాధి కారము కలిగి మంచిరాజకీయ పదవులు పొందుటగాని లేదా మంచి ఉద్యోగము గలవాడు గానిఅగును. విలాసపురుషుడగు అవకాశము కూడ వున్నది. ఈదిశ తగువిధంగా బలపడియున్న ఎడల అష్టసిద్ధులలో మూడవదగు మహేశ్వరీదేవి అనుగ్రహంచేత ప్రజానాయకుడై కీర్తి ప్రతిష్ఠలు పొందును.

గమనిక : దక్షిణము ఖాళీ ఉండరాదనే ఆధునికుల వాదము శాస్త్రసమ్మతము కాదు. మన శాస్త్రములలో "క్రోశమేకంతు దక్షిణే " అని యున్నది.

నైఋతి దిశ: నైఋతి దిశకు విఋతి అనే రాక్షసుడు క్రూరుడు. హింసాప్రవృత్తి గలవాడు. ఇతరులను హింసించి ఆనందించువాడు, నిరంకుశుడు. ఈ నైఋతి

దిక్పతి బలవంతు డైనచో ఆగృహయజమాని నిరంకుశుడు. ఎదుటివారి మాటను నిర్లక్ష్యము చేయువాడగును ఇరుగుపొరుగువారిని హింసించి ఆనందించు వాడగును. ఇందు నివసించువారి సంతానము కళావిహీనమై చెప్పిన మాటవినక దేశద్రిమ్మరులు అగుదురు. శత్రువులచేత పీడింప బడును. క్రమక్రమముగా వంశమునశించును. ఈ నైఋతి దిశకు అధిదేవత బుధుడు. ఈబుధుడు బలవంతుడైనచో గృహయజమాని మేనమామలఎడలఅభిమానము కనబరచును.

పడమటి దిశ: ఈ పడమటిదిశకు దిక్పతి వరుణుడు. ఇతడు జలాధిదేవత. స్త్రీజన పక్షపాతము గలవాడు. మిక్కిలి ధన వ్యయము చేసి దరిద్రమును పొందువాడు. ఈ పడమటి దిక్పతి బలముకలవాడైనచో అనగా ఇంటికి పడమటి దిశ ఇంటికి తగిన ఖాళీకంటె అదనముగా పెరిగియున్న ఎడల, ఈ ఇంటి యందు స్త్రీల పెత్తనము చెల్లుచుండును. పురుషులు మౌనముద్ర వహింతురు. ఇంటిలోని వారందరు మితిమీరి ఖర్చు చేయుచుందురు. ఆదాయము ఎంతగా వచ్చినను నిలువవుండదు. కాని, ఆఇంటి పిల్లలు చదువులందు శ్రద్ధవహింతురు.

ఈ పశ్చిమదిశకు అధిదైవతం బృహస్పతి. దిక్పతి సామాన్యుడైనా అధిదైవతం మిక్కిలిశుభుడు. కాబట్టి, వర్గారూఢమును అనుసరించి ఇంటికి తగినంత పడమర ఖాళీ స్థలము ఉన్నఎడల గృహయజమానుడు దేహపుష్టి గలిగి ధనసంపదలతో కీర్తిమంతు డగును. ఇతరులను నొప్పింపక మాటలాడును. దాతృత్వము ఇతరులకు మేలు చేయు వాడగును. రాజకీయ పరిజ్ఞానముగలిగి పంచాయతీ అధ్యక్షులగును. యం.యల్. ఏ లు గనురాణింపగలరు. దేవబ్రాహ్మణ భక్తికలిగి స్త్రీలు సౌభాగ్యవంతుడైకీర్తిని పొందియుందురు.

వాయువ్యము: వాయువ్యదిశకు దిక్పతి వాయుదేవుడు. ఇతడు అస్థిర స్వభావము గలవాడు, దేశసంచారి. మాట నిలబెట్టుకొనలేనివాడు. శారీరిక పుష్టి బలవంతుడు. ఈ వాయుదేవుడు బలవంతుడైనచో అనగా వాయువ్య దిశ ఇటు పడమరకు గాని, ఉత్తరానికి గాని పెరిగియున్నచో ఆ గృహయజమాని ఎంత ధనసంపాదన గలిగియున్నను దేశసంచారియై నిలకడలేక ధనవ్యయం చేస్తూ

దరిద్రుడగును. అనేక ఇండ్లు నిర్మించు వాడగును. అందు నివసించు స్త్రీలు, పిల్లలు చంచల స్వభావము కలవారై ప్రవర్తింతురు.

ఈ దిశకు అధిదైవతం శని. ఈ శని బలవంతుడైనచో అనగా వాయువ్య దిశ పెరిగియున్నచో గృహయజమానుడు అందు నివసించువారు సోమరి పోతులగుదురు. పిల్లలు చంచల స్వభావులై చదువుసంధ్యలు రానివారై అల్లరచిల్లరగా తిరుగు చుందురు. ఆకారణకోపము కలిగి కార్యహాని కలుగ చేసుకొందురు. వీరికి గ్రామదేవతా ఉత్సవములన్న ఇష్టము.

వాస్తులో ఆరా (ārrāh) ప్రాముఖ్యం

ఈ సమస్త చరాచర జగత్తునందంతట ప్రత్యణువు నందు అపరిచ్ఛిన్నముగ పరివ్యాప్తి చెందియున్న ఆ పరాశక్తి స్వరూపమే చైతన్యం. ఆదివ్య చైతన్యశక్తిగా రూపాంతరంచెంది కాలచక్రం అనే సాధనతో ఈ శింశుమార చక్రాన్ని గిరగిరా త్రిప్పుతూ సూర్య, చంద్ర, నక్షత్ర గ్రహతారకాసముదాయాన్ని క్రమం తప్పకుండా చలింపజేస్తూ జీవరాసుల మనుగడకు దోహదం చేస్తున్న దయామూర్తి.

ఈ సృష్టియందలి ప్రతి పదార్థంలోను అంతర్గతంగా ఉన్న ఆ చైతన్య శక్తి, ఆయా పదార్థాల నుండి ఆయా పదార్థాల ఆకార ప్రమాణాలకు తగిన విధంగా కిరణ ప్రసారం జరుగుతూ ఉంటుంది. ఆ కిరణాలు మన కంటిలోని రెటీనా (retina) అనే కంటిపాపకు తాకగానే ఆ వస్తువును మనం గుర్తించ గలుగుతాం. ఈ నాటికి వైజ్ఞానికులంతా దీనిని ధృవీకరిస్తారు.

అయితే పదార్థం నుండి వెలువడే కిరణాలు అనగానే సూర్య కిరణాలవలెనో, చంద్ర కిరణాలవలెనో ఉంటాయి అనుకోకూడదు. కాంతి అంటే మనం మామూలుగా అనుకొనే తెల్లని వెలుగేకాదు. పదార్థం నుండి వెలువడే కిరణాలకు యేవిధమైన రంగు ఉండకపోవచ్చు, యే పదార్థమేనా మన

దృష్టిగోచరం అవుతున్నదంటే ఆ పదార్థం నుండి కిరణ ప్రసారం జరుగుతున్నదన్నమాట.

కాబట్టి, చరాచర జగత్తునందలి ప్రతిపదార్థం తన స్థాయికి తగినంత చైతన్యం కలిగియుంటుంది. అయితే, ఈ చైతన్యం మనుషులలో అధికంగా ఉంటే జంతువులలో కొంత తగ్గివుంటుంది. జడపదార్థాలైన చెట్లు, పొదలు, లతలు, తీగలు, ఫలపుష్పాలలో యింకా తక్కువగా ఉంటుంది. మొత్తంమీద పిపీలికాది బ్రహ్మపర్యంతం ఈ చైతన్యం ఆశ్రయించి ఉంటుంది. చెట్లు, పొదలు, లతలు, తీగలు, ఫలపుష్పాలలో కూడా చైతన్యం ఉందని, వీటికి కూడా మానవులవలె సుఖదుఃఖాలు ఉన్నాయని డా. జగదీశ్ చంద్రబోసు వైజ్ఞానిక పద్ధతిలో ఋజువుపరచారు.

పైవిషయాలు అవగాహనచేసుకొంటే సృష్టిలో ఆకార విశేషానికి చాలా ప్రాముఖ్యముంది. అందుకే పెద్దలంటారు ఒక్కో ముఖంచూస్తే పెట్టబుద్ధి ఒక్కో ముఖం చూస్తే కొట్టబుద్ధి అని. అందుకు కారణాలు ఆయా వ్యక్తులయొక్క ముఖారవిందాలు విడుదలచేసే ఆకర్షణ వికర్షణ శక్తులు అటువంటివి అని పిండితార్థం.

అందుచేతనే, మనకు కొన్నివస్తువులను చూడగానే హృదయాంతరాళము నుండి ఆనందము పెల్లుబుకుతుంది. ఆ ఆనంద తరంగాల తాకిడికి మన శరీరయంత్రాంగం ప్రతిస్పందించి అనేక జీవరసాయనిక ప్రక్రియలకులోనై కాంతి కిరణాల ను విడుదల చేస్తుంది. ఆ కాంతికిరణాలు ఆ వ్యక్తిచుట్టూ కాంతి వలయంగా రూపుదిద్దుకొంటాయి. ఆ కాంతివలయమే ఆరా (Ārrāh) గా యేర్పడుతుంది. ఆరా అనగా ప్రతిపదార్థానికి చుట్టూరా యేర్పడి ఉండే జీవకాంతి. ఈ జీవకాంతినే వైజ్ఞానికులు ఆరా (Ārrāh) అని పిలుస్తారు. ఈ జీవకాంతిని మనం మామూలు కంటితో మాత్రం చూడలేం. కానీ యోగులు ఈ కాంతిని స్పష్టంగా చూడగలరు. బౌద్ధ సాహిత్యంలోనూ థియోసాఫికల్ సాహిత్యంలోనూ (Theosophical Literature) ఇంకా చైనా, టిబెట్

మొదలగు దేశాలలోను బౌద్ధ సాహిత్యంలోను ఆరా గురించి విపులమైన వర్ణనలున్నాయి. అందుకు సాక్ష్యంగా మన భారతీయదేవతల యొక్క చిత్రాలలో దేవతల తలల చుట్టూరా గుండ్రని కాంతివలయం చిత్రించబడుతూ వస్తుంది. ఈ ఆరాను భౌతికనేత్రాలతో మాత్రం చూడలేము.

ఈ జీవకాంతి మానవునిచుట్టూ ఆపాదమస్తక పర్యంతము అండా కారంగా వ్యాపించియుంటుందని థియొసాఫికల్ సాహిత్యంలో (Theosphical Literature) వర్ణించబడినది. ఆయా వ్యక్తుల గుణగణా లకు అనుగుణంగా కాంతిలో భేదంఉంటుంది. రోగగ్రస్తులైన వారి ఆరాలో నల్లని చారలు ఏర్పడతాయి. ఆరోగ్యవంతుని ఆరా లేత గులాబీరంగులో కాంతులు విర జిమ్ముతుందని వ్రాయబడి ఉంది.

ఈ ఆరా జడపదార్థాలకు కూడా ఉంటుందని గదా మనం చదివాం. జడపదార్థాల ఆరా బలహీనంగా ఉంటుంది. కారణం ఏమంటే ఆ జడపదార్థాల యందలి చైతన్య ప్రమాణం తక్కువ కావడమే. ఈ ఆరా గురించి అనేకమంది ఆధునిక శాస్త్రవేత్తలు కూడా వైజ్ఞానిక పద్ధతులలో పరిశోధించి నిర్ణయించారు. రష్యాలో ప్రముఖ పారా సైకాలజిస్ట్ డా. కిర్లియన్ (Para Psychologist Dr.Kirlian)అతని సహాయ కుడు పెమియన్ (Dr. Pemian)అనే శాస్త్రవేత్తలనేక పరిశోధనలు చేసి వస్తువులలో గల ఈ ఆరాను ఫోటోలు తీయగలిగారు. అంతేగాక ఈజిప్షియన్, గ్రీక్, రోమన్, భారతీయ సాహిత్యాలలో ఈ ఆరాఅనబడే జీవ కాంతి గురించి ప్రస్తావనలున్నట్లు తెలియవస్తున్నది.

ఈ పైవిషయమంతా ఎందుకు చెప్పవలసివచ్చిందంటే అనేక పదార్థాల సమ్మేళనంతో రూపుదిద్దుకొని సర్వాంగ సుందరంగా కనిపించే ఇంటికికూడ ఆరా సిద్ధాంతం వర్తిస్తుంది. గృహనిర్మాణంలో అనేక పదార్థాలు వినియోగిస్తాము. ఆయా పదార్థాలు విడుదలచేసే కాంతికిరణాలు సమ్మిళితమై ఈ ఆరా రూపుదిద్దుకొంటుంది. ఈ ఆరా యొక్క స్వభావము ఇంటికి ఉపయోగించిన ఆయా పదార్థాలగుణగణాలకు అనుగుణంగా ఉంటుంది. కాబట్టి, మనశిల్ప

ఋషులు యేయే పదార్థాలు ఇండ్లకు వినియోగించాలో ఆయా పదార్థాలను మాత్రమే వినియోగించవలెను. నిషేధింపబడిన పదార్థాలను గృహ నిర్మాణంలో ఎంతమాత్రం వినియోగించరాదు.

ఆకారంలో అద్భుతశక్తులు

పాంచభౌతికమైన సజీవ ఆకారవిశేషానికి చాలా ప్రాముఖ్యం ఉందని ఆరా తెలియజేస్తుంది. ఇది పాంచభౌతికమే అయినా నిర్జీవ జడపదార్థాల సమ్మేళనంతో రూపుదిద్దుకున్న ఆయా కట్టడాలకు ఈ ఆరా సిద్ధాంతం కూడా వర్తిస్తుంది. గృహం సజీవమైనా నిర్జీవమైనా పాంచభౌతిక అణుసముదాయాల కూడిక తోనే రూపొందిపబడుతుంది. ఏదైనా ఒక నిర్మాణాన్ని ఉదాహరణగా తీసుకొనండి. ఆ నిర్మాణం యొక్క ఎత్తు, రంగు, రూపం, ఆనిర్మాణంలోపల గల వైశాల్యం, ఆ నిర్మాణంలో ఉపయోగించే ఇటుకలు, సున్నం, కలప, ఇంకా అనేక విధాలైన పదార్థాల సమ్మేళనం ఆయా పదార్థాలు విడుదల చేసే కాంతితరంగాల కలయికచేత జరిగే రసాయనిక చర్యలు, ఆయా జీవరసాయనిక చర్యలవల్ల విడుదలయ్యే కాంతితరంగ సమ్మేళనం మొదలైన సామూహిక ప్రభావం చేత ఆ కట్టడానికి ఆరా రూపు దిద్దుకుంటుంది. ఆ ఆరా ఆ కట్టడంలో గల ఇంటియొక్క ఆకారప్రాకార పరిమాణాలను అనుసరించి, ఆరా స్వరూపం ఏర్పడుతుంది. ఈ ఆరాను మన భౌతికనేత్రాలతో చూడలేము గనుక ఆరా లేదనుకోవడం పొరపాటు.

ఈజిప్టు అతిప్రాచీన దేశం. ఆదేశంలో పిరమిడ్ (Pyramid)అనే ప్రాచీన కట్టడాలున్నాయి. ఇవి ఎన్నోవేల ఏండ్లకు పూర్వం నిర్మింపబడి ఉన్నాయి. ఈ కట్టడాలు ఖచ్చితమైన ఉత్తరదక్షిణ దిశలకు అనుగుణంగా నిర్మించారు. ఈ కట్టడాలు ఈనాటి విజ్ఞానశాస్త్రానికి అందుబాటులోలేని అతీతమైన విజ్ఞానసూత్రాల నుపయోగించి నిర్మించబడినవని విలియం పెట్రీ (William Petri) అనేశాస్త్రవేత్త అంటారు. ఆయా పిరమిడ్ల ఆకృతి ఎలక్ట్రోమేగ్నటిక్ తరంగాలను (Electro-magnetic waves) రోదసిమండి విడుదలయ్యే కాస్మిక్ కిరణాలను (Cosmic rays) తన వైపునకు ఆకర్షించుకొనే

శక్తికలిగియున్నదని చెక్ దేశపు కారిల్ డ్రాబర్ (Carl Draber) అభిప్రాయ పడుతున్నారు.

యూరోపియన్ అతీంద్రియ పరిజ్ఞాన సంస్థవారు కూడా పిరమిడ్ లలో అట్టి అపూర్వశక్తి పిరమిడ్స్ యొక్క అకృతి, నిర్మాణదిశను బట్టి ఏర్పడుతుందని ఆసంస్థవారు అభిప్రాయపడుతున్నారు. అంతేగాదు, ఆయానిర్మాణములు ఏయే పదార్థాలతో నిర్మింప బడినవో ఆయా కట్టడాలు ఆయాపదార్థాల లక్షణాలను ప్రదర్శిస్తాయని నిర్ధారించారు.

ఈ విధమైన వైజ్ఞానిక దృష్టితో పరిశీలించి చూస్తే మన వాస్తుశాస్త్రాలు మయమతం, మానసారం, సమరాంగణ సూత్రధార మొదలైనవాటి యందు వివరింప బడిన దుర్గ, సౌధ, హర్మ్య, భవనాది నిర్మాణ విశేషాలు ఎటువంటి కట్టడానికి ఎన్ని శిఖరాలు ఎన్ని కలశాలు మొదలైనవి ఉండాలి అనే అనేక విషయాలు ఈ అకృతి నిర్మాణ సూత్రాలకు అనుగుణంగానే ఉన్నాయని అభిప్రాయం ఏర్పడుతుంది. విశ్వకర్మ వాస్తుశాస్త్రంలోను, మయమత వాస్తుశాస్త్రంలోనూ ప్రాసాద, సౌధ, హర్మ్య, భవన నిర్మాణశైలి మిక్కిలి విస్తారంగా వివరింపబడింది. ఆయా నిర్మాణాలలో ఫలానా పదార్థమే ఉపయోగించాలి ఫలానా కలపనే వినియోగించాలి. ఫలనా చెట్లకలపను విని యోగించరాదు అనిఖచ్చితంగా నిర్దేశించిన భారతీయ శిల్పిఋషుల పదార్థ విజ్ఞానమెంత అనుభవపూర్వకమైనదో గ్రహించాలి. ఇదంతా ఎందుకు వివరింప బడుతుందంటే మన శాస్త్రాలలోని రహస్యాలను ఏ విదేశీయ ప్రముఖుడో మనకు తెలియ చెప్పేంత వరకు మనం నమ్మలేనంత అజ్ఞానానికి దిగజారిపోయాం. కాబట్టి, ఇప్పటికైనా విజ్ఞానులైన పండితులు, ప్రభుత్వాలు ఈ నగ్న సత్యాన్ని గుర్తించి భారతీయ వాస్తుశాస్త్రాల పరిశోధనకు పూనుకోవాలి. భారతీయ వాస్తు శాస్త్రాలను ఇంజనీరింగుకళాశాలలో అధ్యయనం చేయవలసినదిగా పాఠ్య ప్రణాళికలు రూపొందించాలి.

BIBLIOGRAPHY

1. Aparājita Pṛcchā of Bhuvanadēva Edited with an introduction by P.M. Mankad, Gaekwad Oriental Series No. 105, Oriental Institute, Baroda, 1950.
2. Mayamuni Viracitaṃ Mayamatam, Sanskrit text critically edited by T. Gaapati Sasrti, Trivendrum Sanskrit Series No. 65, Trivendrum, 1919.
3. Mayamata - Traite Sanskrit D' Architecture, vols.1 &2, critically edited with French Translation & notes by Bruno Dagens, French Institute of Indology Series No. 40-1, 2, Pondicherry, 1970.
4. Mānasāra on Architecture and Sculpture, Sanskrit text with original notes, vols. I to III by Prasanna Kumar Acharya, Oxford University Press, London, 1933.
5. Dictionary of Hindu Architecture - P.K. Acharya, Oxford University Press, London, 1927.
6. Samarāṅgaṇa Sūtradhāra of King భోజదేవ vols. I & II ed., by T.Gaṇapati Sastri, Gaekwad Oriental Series Nos. 25, 32, Central Library Baroda, 1924.
7. Viśvakarma Vāstuśāstram with Sanskrit Commentary eds. K. Vasudeva Sastri & N.B. Gadre, Tanjore Saraswathi Mahal Series No. 85, T.M.S.S.M. Library, Tanjore, 1958.

****

TEXTS AND STUDIES

बालबोधः

BĀLABODHAḤ

Eds.,
Prof. V.Venkataramana Reddy
Dr T.S.R.Narayanan



ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE
SRI VENKATESWARA UNIVERSITY
TIRUPATI

PREFACE

Under the series of Texts and Studies, the S.V.U.Oriental Journal is publishing some rare and unpublished manuscripts in the form of independent treatises (prakaraṇa granthas) on Śāstrās and Darśanās deposited in the Oriental Research Institute's Manuscripts Library. In this series some small, minor works dealing with the fundamentals of Indian philosophy are also published to inculcate interest among the general public who are enthusiastic to know the basics of the subject written in simple language.

In this connection "Bālabōdha" a small work which is in the form of a dialogue between a teacher and a disciple is brought out in this issue. The dialogue method in the form of questions and answers (Prasnōttara Saṃvāda Paddhati) belongs to ancient Indian tradition which is usually adopted in the Upanisadic period and is also a convenient way for exposition of the difficult subject matter.

Even the Buddhist philosophers are also adopted this method in a Pāḷi text '*Milinda Pañho*', which is a spiritual dialogue between the Bactrian Greek King Menander and a Hindu converted Buddhist monk Thera Nāgasena (175 B.C.). "It is not only a comprehensive exposition of Buddhist metaphysics, ethics and psychology but also a valuable historical document and literary achievement as a work of Theravāda Buddhism in Pāli prose." (For further details See : Shankar Goyal's article in this issue, pp. 19-26).

Bālabōdha, the present text is edited with a solitary palm leaf manuscript bearing the Stock No. 1267(a) deposited in the S. V.U. O.R.I. Library.

According to the Colophon of the text the work is ascribed to Śrī Ādi Śaṅkarācārya. No name is better known to the history of Indian philosophy than that of Śrī Śaṅkarācārya and no doctrine has exercised greater influence than his on Hindu thought in general. Its' profund influence is conceived even at present, notwithstanding the existence of a number of rival systems in Indian philosophy.

Like Kavikulaguru Kāḷidāsa who has been attributed to several works in Sanskrit literature, Śrī Ādi Śaṅkarācārya as a philosopher enjoys as the author of many philosophical works in Indian Philosophy. Śrī Śaṅkara is praised both by traditional and modern scholars as "the Prince of Philosophical Prose", whose diction in Sanskrit is well-known for its clarity, decency, decorum, digninty and above all a great sanctity pervades through out Ācārya's writings. All the above elements may be experienced even in this small work also.

ज्ञानादेव हि कैवल्यम् as the dictum goes in Advaita philosophy. "It is often been misunderstood that according to Śaṅkara, Knowledge or illumination (Jñāna) is a mere means of *mokṣa* or freedom. But it is more appropriate to say that *mokṣa* or freedom, according to Śaṅkara is nothing but illumination (Jñāna). श्रुतयो ब्रह्मविद्यानन्तरं मोक्षं दर्शयन्त्यो मध्ये कार्यान्तरं

वारयन्ति (ब्रह्मसूत्रशाङ्करडाष्यम् 1-1-4). (For further details See : G.C. Nayak's article in this issue, pp. 6ff).

Thus, Bālabōdha which is attributed to Śrī Śaṅkara, is a short manual dealing with the basic tenets of Indian philosophy in general and Advaitā in particular. It is in the form of a dialogue betwen a teacher and a student written in a chaste and lucid style in Sanskrit.

Tirupati - V.Venkataramana Reddy
2.09.2001 - T.S.R.Narayanan

विषयसूचिका

श्रीमच्छङ्करभगवत्पादचरणारविन्दाभ्यान्नमोनमः।

बालबोधः

आध्यात्मविद्याप्रबोधप्रकारंव्याख्यास्यामः।
आधिभौतिकाधिदैविकाध्यात्मिकादिता
पत्रयाग्निसन्तप्तस्सकलसाधनोपेतस्संसाराद्वि-रम्य शिष्यस्सद्गुरुं शरणं गत्वा साष्टाङ्गं प्रणिपत्य विज्ञप्तिं करोति। भो! स्वामिन् मम संसारनिवृत्तिं कुरु।

गुरुरुवाच-

अरे शिष्य तव संसारनिवृत्तिःज्ञानेन भवितव्या।ज्ञानञ्च श्रवण मनननिधिध्यासनैःब्रह्मसाक्षात्कारो भवति।

शिष्य उवाच-

भो स्वामिन्
श्रवणन्नाम किम्?
मननन्नाम किम्?
निदिध्यासनन्नाम किम्?
कस्साक्षात्कारः?

गुरुरुवाच-

भोवत्स-श्रवणन्नाम वेदान्तवाक्यानामुपक्रमोपसंहारतात्पर्यलिङ्गानां साधनचतुष्टययुक्तस्सन् श्राव्यम्।
मननन्नाम
श्रुतार्थस्य उपपत्यनुपपत्तिभ्यां युक्तिभिरालोचनं मननम्।
निदिध्यासनन्नाम
मनसि निश्चितार्थस्य तदेकनिष्ठत्वेन संशयविपर्ययत्यागेन अवस्थानं निदिध्यासनम्।स एव फलितसाक्षात्कारः। श्रुतिवाक्यं प्रमाणम्।
भिद्यते हृदयग्रन्थिः छिद्यन्ते सर्वसंशयाः।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्दृष्टे परावरे।।

शिष्यः-

भो स्वामिन्! साधनचतुष्टयन्नाम किम्?

गुरुरुवाच-

नित्यानित्यवस्तुविवेकः।
इहामुत्रार्थफलभोगविरागः।
शमादिषट्कम्।
मुमुक्षुता च।
नित्यमात्मस्वरूपं हि दृश्यन्तद्विपरीतकम्।
एवं यो निश्चयस्सम्यक् विवेकोऽस्य नरस्य वै।।
जगत्सर्वमनित्यम्। ब्रह्मैव नित्यम्।इहामुत्रफलभोग विरागोनाम
ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु वैराग्यं विषयेष्वनु।
तथैव काकविष्ठायाः वैराग्यं तद्धि निर्मलम्।।
इहपरसुखविषयेषु वैराग्यं विरागः।
शमादिषट्कंनाम शमोदमउपरतिस्तितिक्षा श्रद्धासमाधानम्।

शमोनाम-

सदैव वासनात्यागश्शमोऽयमिति शब्दितः।

दमोनाम-

निग्रहो बाह्यवृत्तीनां दम इत्यभिधीयते।

उपरतिर्नाम-

विषयेभ्यःपरावृत्तिः परमोपरतिर्हि सा।

तितिक्षा नाम-

सहनं सर्वदुःखानां तितिक्षा सा शुभामता।

श्रद्धा नाम-

निगमाचार्यवाक्येषु भक्तिश्श्रद्धेति विश्रुता।

समाधानन्नाम-

चित्तैकाग्र्यन्तु संलक्ष्ये समाधानमिति श्रुतम्।
एतत् शमादिषट्कम्

मुमुक्षुता-

संसारबन्धनान्मुक्तिः कथं स्यान्मे कदा विधे।
इति यासु दृढा बुद्धिर्वक्तव्या सा मुमुक्षुता।।
एवं साधनचतुष्टयसम्पन्नस्यैव ब्रह्मात्मैक्यज्ञाने अधिकारः।
आत्मैकविज्ञानं विचारेण विना न जायते।विचारः कार्यः।

शिष्य उवाच-

विचारोनाम-

गुरुरुवाच-

अहं कः?इदं सर्वं कथंजातम्? कुत्र वा लयं गच्छति?
सदा सद्भिः विचारः कार्यः

शिष्यउवाच-

भो स्वामिन्! अहन्तुविचारन्नजानामि सन्तः कुत्र वा सन्ति? को वेद? त्वमेव मां करुणाकटाक्षपोतेन संसारवारिधेः पारंदर्शय त्वमेव मे गतिः।

श्रीगुरुरुवाच-

भो वत्स! मय्येव तव दृढा भक्तिश्चेत् श्रुणु। त्वन्तु देहो न भवसि। अतः जडत्वात् दृश्यत्वात् दृश्यादन्यो द्रष्टेति न्यायात्।अमङ्गळत्वाच्च। नित्यत्वाच्च।सविकारत्वाच्च जात एव देहस्त्वन्न भवसि। त्वन्तु चैतन्यमात्रम्।

शिष्य उवाच-

भो स्वामिन् अहं देहो न भवामि चेत् देहस्य
सुखदुःखम्मां बाधते।अत एव देह एवाहम्।

गुरुरुवाच-

देहो जडः

शिष्य उवाच-

कथञ्जडः देहस्तावत् बाल्यमारभ्य नित्यं वर्धते जडस्य वृद्धि र्न संभवति। एवमेव सर्वम्।

गुरुरुवाच-

भो शिष्य! देहतादात्म्येन तव सुखदुःखं प्रतिभाति। यथा

धनादिकन्नष्टञ्चेत् दु ख भवति। तेनैव द्रव्यादिकं स्वयं भवति वा
सुखदुःखयोः कारणाभावेऽपीति।
यथा लाभालाभे तादात्म्येन सुखदुःखे भासतः।
तथैव देहतादात्म्येन सुखदुःखे प्रतिभासतः।।
यथा द्रव्यादिभ्यः स्वयं भिन्नः तथैव देहात् स्वयं भिन्नः।जड
त्वञ्च श्रुणु- देहो वर्धते इतिकृत्वा देहो जडो

न भवतीति यद्वदसि तदसत्। जडस्यापि वृद्धिदर्शनात्। यथा
वेदिका मृद्रूपा जडापि मृन्निक्षेपेण कुड्यादिरूपेण वर्धते।
किन्तन्मात्रेण चैतन्यं भवति वा। तथैवान्नमयशरीरस्य पुनःपुनः
अन्नन्नित्यन्निक्षेपेण देहो वर्धते। अत एव जडः।अमङ्गळत्वाच्च

श्रुणु-

जन्मकालपरामर्शेअमङ्गळंसिध्दमेव।तवदेहःदृश्यत्वं कथमिति चेत् मम शरीरे श्यामगौरवत्वादिना प्रतीयमाने कृश स्थूलत्वादिभिश्च सिद्धमेव। त्वन्तु द्रष्टा।अनित्यत्वं श्रुणु।बाल कौमाराद्यवस्थायुक्तत्वात् सविकारित्वम्।त्वन्तु देहाद्यविकारः। नित्यश्च। योऽहं बाल्ये क्रीडासक्तः यौवने विषयासक्तः वार्धक्ये चिन्तायुक्तः तावत्तावत् सोऽहमित्यनुभवात् ताभिर्व्यवस्थाभिर्युक्तस्य नित्यत्वम्। तस्माद्देहो न भवसि।त्वञ्चिन्मात्रोऽसि साक्षी।

शिष्य उवाचः-

भो! स्वामिन् तव प्रसादलेशात् देहो न भवामीति मम ज्ञानं
जातम्। तावता मम को लाभः?

गुरुरुवाचः-

यदा त्वं पञ्चीकृतपञ्चमहाभूत समभवस्थूलशरीरन्नभवसि तदा
नामरूपजातिवर्णाश्रमादयस्तव न सन्ति। एतत् सर्वं स्थूल **शरीरस्यैव।**

शिष्य उवाचः-

भो स्वामिन्! त्वत् प्रसादात् सत्यं त्वदाज्ञया अहं स्थूलदेहो न
भवामि। तत्सम्बन्धाः वर्णाश्रमादयस्स्त्रिपुन्नपुंसकादयः श्यामगौर

वत्वादि नामरूपादयः मम न सन्ति।अतः परमिन्द्रियाण्यहम्। इन्द्रियेषु सत्सु पश्यामि श्रृणोमि स्पृशामि इत्याद्यनुभवाच्च इन्द्रियाण्यहमेव।

गुरुरुवाच:-

भे वत्स! इन्द्रियाण्यपि जडानि त्वन्नभवसि पञ्चभूतकार्यत्वात्

शिष्यः:-

भो स्वामिन् इन्द्रियाणि जडानि कथं भूतकार्याणि कथम्?

गुरुरुवाच:-

यो वत्स इन्द्रियाणि आत्मानन्नजानन्ति परमपि न जानन्ति यथा प्रदीपवत्। भो श्रोत्र इदानीं त्वं अत्र तिष्टसीत्युक्ते भो स्वामिन् अत्र स्थास्यामीति वक्तुमसमर्थं एवं सर्वाणि करणानि अत जडानि। भूतकार्यं कथमिति श्रुणु।
श्रोत्रेन्द्रियमाकाशकार्यम् आकाशाध्यात्मिक गुणशब्दग्रहणे साधनम्।
त्वगिन्द्रियं वायुकार्य वाय्वाध्यात्मिकगुणस्पर्शग्रहणे साधनम्।
चक्षुस्तेजःकार्यम्। तेज आध्यात्मिकगुणरूपग्रहणे साधनम्।
रसनेन्द्रियमपां कार्यम्। जलाध्यात्मिकगुणरसग्रहणे साधनम्।
एतानि ज्ञानेन्द्रियाणि। पञ्चभूतसत्वगुणादुत्पन्नानि।अथ कर्मेन्द्रियाणि श्रुणु।

कर्मेन्द्रियाणि:-

वाक् आकाशकार्यम् आकाशाध्यात्मिकगुणशब्दो वदति। पाणीन्द्रियं **वा**युकार्यम्। वाय्वाध्यात्मिकगुणेन गृह्णाति। पादेन्द्रियं तेजः कार्यम्। तेज **आ**ध्यात्मिककार्यं गमनादिकं करोति।गुह्येन्द्रियमपांकार्यम्।जलाध्यात्मिककार्यम्। **मू**त्ररेतोत्सर्गादिकं करोति। गुदेन्द्रियं पृथिवीकार्यम्। पृथिव्याध्यात्मिकगुणम्। **पु**रीषादिकं करोति। एवं कर्मेन्द्रियाणिपञ्चभूतरजोगुणेभ्यः उत्पन्नानि। **प**ञ्चभूततमोगुणात् विषया उत्पन्नाः। शब्दस्पर्शरूपरसगन्धाः वचनादानगमन **वि**सर्गानन्दाः। एतानि सर्वाणीन्द्रियाणि पञ्चभूताध्यात्मिक कार्याणि जडानि ।स्वस्वदेवतानुग्रहेण स्वस्वविषयान् प्रति वर्तन्ते।

शिष्यः-

कस्येन्द्रियस्य किं दैवतम्?

गुरुरुवाच-

श्रोत्रेन्द्रियस्य दिगधिदैवतम्
त्वगिन्द्रियस्य वायुरधिदैवतम्
चक्षुरिन्द्रियस्य सूर्योऽधिदैवतम्
रसनेन्द्रियस्य वरुणोऽधिदैवतम्
घ्राणेन्द्रियस्याश्विनीदेवतावधिदैवतम्
वागिन्द्रियस्याग्निरधिदैवतम्
पाणीन्द्रियस्य इन्द्रोऽधिदैवतम्
पादेन्द्रियस्य विष्णुरधिदैवतम्
पाय्विन्द्रियस्य मृत्युरधिदैवतम्
गुह्येन्द्रियस्य प्रजापतिरधिदैवतम्
इन्द्रियाणामधिभूतञ्च श्रृणु
श्रोत्रेन्द्रियस्य श्रोतव्यमधिभूतम्
नेत्रेन्द्रियस्य द्रष्टव्यमधिभूतम्
त्वगिन्द्रियस्य स्पर्शनोऽधिभूतम्
रसनेन्द्रियस्य रसग्रहणमधिभूतम्
घ्राणेन्द्रियस्य गन्धग्रहणमधिभूतम्
वागिन्द्रियस्य वक्तव्यमधिभूतम्
पाणीन्द्रियस्य दातव्यमधिभूतम्
पादेन्द्रियस्य गमनमधिभूतम्
पाय्विन्द्रियस्य विसर्जनमधिभूतम्
उपस्थेन्द्रियस्य उत्सर्जनमधिभूतम्
सर्वाणि करणानि स्वस्वदेवतानुग्रहेणैव स्वस्वविषयान् जानन्ति।अत एव जडानि तानि त्वन्न भवसि।

शिष्य उवाच:-

भो स्वामिन् सत्यम् इन्द्रियाणि जडानीति मम ज्ञानञ्जातम्।परं मन एवाहम्।स्वस्थे मनसि पश्यामि श्रृणोमि तदभावे न पश्यामि न श्रृणोमि अत एव मन एवाहम्।

गुरुरुवाच-

भो वत्स!मनःकथं त्व भवसि? मे मनः इदानीं समाधानतया तिष्ठतीत्यनुभवात् मनसोऽपि भिन्न एव त्वम्मनस्तव दृश्यम्।मनसस्त्वन्दृष्ट्वा मनस्तवाधीनत्वाच्चातएवमनो न भवसि।प्राणे पश्यामि श्रृणोमि प्राणाभावे न पश्यामि न श्रृणोमि अत एव

शिष्य उवाचः-

भो स्वामिन्! सत्यं मनो न भवामि बुध्या निश्चितेऽर्थे मनो धावति। अत एव बुद्धिरेवाहम्। साप्यन्तःकरणवृत्तित्वात्। अत एव प्राणएवाहमस्मि। **गुरुरुवाचः**-भो वत्स प्राणस्त्वन्न भवसि जडत्वात्।

शिष्यः

भो स्वामिन् प्राणो जडः कथम्?

गुरुः-

शृणु रात्रौ प्रसुप्तस्य पुरुषस्य वस्तूनि चोरो गृहीत्वा गच्छति तदार्मी प्राणस्तिष्ठत्योव । कथन्नाव बुध्यते। अत एव जडः।

शिष्यः-

भोस्वामिन्! प्राणो जडश्चेत् जडशरीरं कथञ्चेष्टयति जडस्य चेतनायोगात् ।

गुरुः-

श्रृणु जडस्यापि जडचालकत्वं लोके दृष्टमस्ति यथा चण्हमारुतः गृहोपरिस्थिततृणादीन् नभसि भ्रामयित्वान्यत्र पातयति। किन्तावता वायुश्चैतन्यं भवति वा । एवं प्राणस्यापि देहचेष्टकत्वम्।अत एव प्राणोऽपि त्वन्न भवसि।

शिष्यः-

भो स्वामिन् !त्वदाज्ञया एतत्सर्वमहन्नभवामि। तावता मम को लाभः?

गुरुः-

अरे शिष्य! सावधानतया श्रृणु। एतत् सर्वं सप्तदशकं लिङ्गशरीरं त्वं यदा न भवसि। तदानीं देवतिर्यङ्मनुष्यादिजन्मादिकन्नास्ति। यथा जानुभग्नपङ्गोरिव गमनागमनन्तव नास्त्येव।

शिष्यः-

भो स्वामिन्ः! त्वत्प्रसादादेव सत्यं परञ्च प्राणमनो बुद्दि दशेन्द्रिय समन्वितम्। अपञ्चीकृत भूतोत्थं सूक्ष्माङ्गं भोगसाधनम्।

शिष्यः-

भोस्वामिन्।एतत्सर्वमहन्न भवामि तर्हि कोऽहमिति मामहन्नजानामि।

कृपया स्वामिना वक्तव्यम्।

गुरुः-

भो शिष्य! इदमेव तव कारणशरीरं कथम्? भो शिष्य अरे सर्वज्ञानासि स्वात्मानमेव न जानामीति वदसि। इदमेव तवाज्ञानं सर्वेषां स्थूलसूक्ष्म शरीराणां कारणत्वात् कारणमित्याभिधीय्यते। इयमेवाविद्या संसारानर्थदायिनी। "आब्रह्म ज्ञानैक निलया अस्या निवृत्तिरेव मुक्तिः। मुमुक्षुभिः प्रयत्नैः परिहर्तव्या"।

शिष्यः-

भो स्वामिन् कथं परिहर्तव्या?

गुरु

अरे शिष्य! त्वमेव मामहन्नजानामीति वदसि। तर्हि त्वत्तोऽन्यः कोऽपि वदति वा? वक्ता श्रोता द्रष्टा त्वमेव।

शिष्यः-

अस्मिन्नर्थे श्रुतिः प्रमाणं वर्तते वा?

गुरुः-

अरे वत्स! सर्वेषां वेदान्तानां तात्पर्यम् अत्रैव श्रुतिवाक्यं प्रमाणम्। "नान्यतोऽस्मि वक्ता नान्यतोऽस्मि श्रोता नान्यतोऽस्मि मन्ता नान्य तोऽस्मि द्रष्टा चेति" येन वा पश्यति येन वा श्रुणोतीत्यादि प्रमाणानि बहूनि सन्ति। त्रिषु धामसु यत् भोज्यं भोक्ता भोगश्च यत् भवेत्। तेभ्यो विलक्षणस्साक्षी चिन्मात्रोऽहं सदाशिवः।।

स्मृतिरपि :-

क्षेत्रज्ञञ्चापि मां विद्धि सर्वभूतस्तमात्मानमिति।

पुराणञ्च:-

सकल इदमहञ्च वासुदेवः परमः पुमान् परमेश्वरस्स एकः।
इति मतिरमला भवत्यन्ते हृदयगते व्रज ताम् विहाय दूरात्।
एवं विज्ञानेन स्वात्मरामस्सन् यस्तिष्ठति स ब्रह्म सशिवस्स
हरिस्सेन्द्रस्सोऽक्षरः परमस्वराट्।
ज्योतींषिविष्णुःभुवनानिविष्णुर्वनानि विष्णुर्गिरयो दिशश्च। नद्यस्समुद्राश्च स
एवसर्वम्। इदन्त्वन्नास्ति च विप्रवर्य। एतादृशेनानुभवेन शिष्ययुक्तस्सन्
स्वानुभवस्थितिन्दर्शयति। नहि बन्धपदन्नहि मोक्ष पदं नहि पापपदं नहि
पदम्। नहि रिक्तपदन्नहि पूर्णपदं किं रोदिषि मानस सर्वसमम्।
अहो अहन्नमो मह्यं दक्षो नास्तीति मत्समः।
असंस्पर्शशरीरेण येन विश्वञ्चिरन्धृतम्।
मयिसुखबोधपयोधौ महति ब्रह्माण्ड बुद्बुदसहस्रम्।
मायामयेन मरुता भूत्वा भूत्वा पुनस्तिरोधत्ते।
हव्यमहं कव्यमहं हेयोपादेयभावशून्योऽहम्।
हरिरहमस्मि हरोऽहं विधिरप्यहमस्मि कारणन्तेषाम्।
धर्माधर्ममयोऽहं धर्माधर्मादिबन्धरहितोऽहम्।
धार्मिकजनसुलभोऽहं धन्योऽस्मि धातुरादिभूतोऽहम्।।
मन्योऽहमस्मि महताम्मन्दमतीनाम्माननीयोऽहम्।
मद मान राग मोहित मानस दुर्वासना दुरापोऽहम्।
नाहन्नमामि देवान् एते नमस्यान्ति च नित्यम्माम्।
मत्तः परतरो नास्ति चिन्मात्रोऽहं सदाशिवः।
किमिदं किमस्यरूपं कथमिदमुदभूदमुष्य को हेतुः।
इति न कदापि चिन्त्यम्। चिन्त्यम्मायेति धीमता विश्वम्।
गुरुणैव नावा प्राक्तनभाग्यानुकूलमारुतेन।।
दुस्सहदुःखतरङ्गोत्तुङ्ग संसार सागरोत्तीर्णः।
शरणन्नहि मम जननी सुतो न सोदरश्चान्ये।।
परमं शरणमिदम्मे चरणम्ममम्मूर्ध्नि देशिकन्यस्तम्।

आस्ते देशिकचरणन्निरवधिरास्ते मदीक्षणे करुणा।।
आस्ते किमपि तदुक्तं किमितःपरमस्मि जन्मसाफल्यम्।।
इदं ज्ञानं परं श्रेष्ठं सतां सम्मतमादरात्।
यश्शृणोति च मेधावी स मुक्तो नात्र संशयः।

इतिश्रीपरमहंसपरिव्राजकाचार्य
श्रीमत् शंकराचार्यविरचितबालबोधसङ्ग्रहस्समाप्तः।

******

శైవ దండకములు
ŚAIVA DAṆḌAKAMULU

Ed.,
Dr M.PRABHAKARA RAO



ORIENTAL RESEARCH INSTITUTE
SRI VENKATESWARA UNIVERSITY
TIRUPATI

PREFACE

It is needless to say that Daṇḍakaṃs occupy a prominent place in the devotional literature of Hinduism. There are so many unpublished Daṇḍakaṃs in Telugu literature written on Palm-leaf and Paper manuscripts which are deposited in the S.V.University Oriental Research Institute Library. They may be classified broadly under four categories:

1. Śaiva,
2. Śākta
3. Vaiṣṇava and
4. Miscellaneous

Among the Śaiva sect various Daṇḍakaṃs on different deities may be identified such as Vighneśvara, Śiva, Vīrabhadra and Śarabheśvara and Sthaladevatas like Śrīkālahastīsvara etc.

With regard to Śāktadaṇḍakaṃs, Purāṇic goddesses like Śakti, Devi, Kanakadurga etc., and grāmadēvatās (Village goddesses) like Aṃkamma, Deśamma etc.

Regarding Vaiṣṇava Daṇḍakaṃs, Viṣṇu as presiding deity and among his ten incarnations (daśāvatāras) especially Rāmā and Kṛṣṇa, may be made a special mention and especially such as Rukmīnīnātha, Raṅganāyaka and Vēṅkaṭeśvara etc., may be enumerated.

As the Śaiva sect glorifies the composite deity viz., Śarabheśvara, where as the Vaiṣṇava sect highlightes the

composite deity called Narasimha. Dandakams praising both these deities are available

Other deities like Sūrya and Hanumān etc., are euologised in separate Dandakams. Devotees of Krsna like Akrura and Rukmini are praised in some Dandakams. Ramanuja Dandakam may be made a special mention which glorifies Acaryabhimana in the Srivaisnava tradition.

Among the miscellaneous Dandakams, Tittu Dandakam, Tirunalla Dañjakam, Bhogini Dandakam, Bhallana Dandakam, Pogāku Dandakam, Rājamahendrapura Mohana Dandakam, Vidyavati and Rupavati Dandakams may be mentioned.

All these Dandakams, are duly edited and published serially from this issue and in the forth coming issues of this Journal under Texts and Studies and will be brought out in a book form finally with critical introduction and notes.

TIRUPATI
2-10-2001 -M. PRABHAKARA RAO

విషయసూచిక

విఘ్నేశ్వర దండకము
VIGHNĒŚVARA DAṆḌAKAMU

[Text edited with the collation and comparision of two palm-leaf manuscripts bearing the Stock Nos. D 2012 and D 2013 deposited in the S.V.U. Oriental Research Institute Manuscripts Library]

శ్రీ పార్వతీపుత్ర! లోకత్రయ స్తోత్ర! సత్పుణ్య చారిత్ర! భద్రేభ వక్త్రా! మహాస్థూల గాత్రా! కాత్యాయనీమోద సంభూత! స్వామీ! సిద్ధివిఘ్నేశ! నీపాదపద్మంబు లున్నాభియు న్నొప్పు కంఠంబు, నీమోము, నీ మౌళిబాలేందుఖండంబు, నీదు కన్గవల్ యందంబు, నీ పెద్దతొండంబు, నీ యేకదంతంబు, నీ నాల్గుహస్తంబులన్ జూచి, నీ కుఠారంబు దర్శించి, సంప్రీతితో మ్రొక్కి, శ్రీగంధ మక్షింతలున్, జాజులున్, మల్లెలున్, మొల్లలున్, కడునమ్మంచి చామంతులున్, చంపకంబుల్, తెల్లగన్నేరు లున్నొజ్జ దాసాను లున్, పొన్నలుం బొగడలున్నెల్ల దూర్వంబులందెచ్చి, పూజింతు విఘ్నేశ్వ రా! నీకు టెంకాయ లున్నారటి పండ్లున్ మహామంచి నేరేడుబండ్లున్, రేగు బండ్లున్నిక్షుఖండంబులున్, వడల్నేతిగారెలున్, బూరెలున్, తగన్మోగున ప్పాలు, నొబ్బట్లు, కుడుములుండ్రాళ్లు, గుగ్గిళ్ళు, చిమ్మిలిం దేనెయుం జొక్కపూజక్కెరల్ జున్నుఁబాలన్నంబులుం బాయసంబుల్ పప్పుయు న్నొప్పుగాఁదెచ్చి నీకున్ సమర్పించి నిబ్భంగి సాష్టాంగదండ ప్రణామంబుఁ గావించి నేమ్రొక్కెదన్ విఘ్నేశ్వరా! నిన్నుఁబూజింపకే నన్య దైవం బులంగొల్చుటల్ కాంచనం బొల్లకే యిన్ముదాఁగోరు చందంబుఁగాదే! అన్ని దైవాలలో కెల్ల మున్నుగా నిన్నె ప్రార్థించెదన్ నన్నుగాపాడి రక్షించు ఓ భక్త మందార! ఓ సంతతాధార! ఓ నిత్యనిర్వాణ! లక్ష్మీశ, వాణీశ సంస్తుత్య గీర్వాణ! ఓలోక రక్షామణీ! భానుకోటి ప్రకాశా! వాగీశ! శ్రీ వాగమాంబాపురీవాస! నా కోర్కెలీడేర్చి ప్రత్యక్షమై నిల్చి నన్ బ్రోవుమీ శ్రీమద్గణేశా! దేవదేవా! నమ నమస్తే నమస్తే నమః

విఘ్నేశ్వర దండకము

GHNEŚVARA DAṆḌAKAMU

[Text edited with a solitary palm-leaf manuscript bearing the Stock No. 6786 (b) deposited in the S.V.U.O.R.I. Library]

శ్రీమన్మహాదేవతారాధ్య విఘ్నేశ్వరా! దృష్టవిఘ్నాంధకారార్క! ఓ సోమ సూర్యాగ్నినేత్రా! ఉమాపుత్ర! ఓ సర్వసిద్ధి ప్రదాతా! జగన్నేత! మద్వాణివై నిల్చి రక్షింపుమీ! మిమ్ము నెంతున్ దలంతున్ సదా దేవదేవా! రాక్షసుల్ యాజిలో చండ బాహా సముద్దండ తేజో వపుస్నిగ్ధతన్ బేర్చగా హవ్య కవ్యాదులెల్లన్ భయభ్రాంతులై పారగా చెండవా! ఘోర జీమూత రూపంబున న్నిన్ను మార్కొన్నచో కొట్టవా! తూలివై చెండవా! శూలివై నీవు మాతంగకేళిన్విదారించవా! దేవ! భూదేవ! వైవాహికా శిల్పకారంభ వాణిజ్య విద్యాధ్వరాగ్ని ప్రయాణ ప్రవేశంబు లన్నిత్యమున్ శుక్రవారంబునన్ పైడిచే వెండిచే తామ్ర పాషాణ దారుమృత్తికాంగంబులన్ యెవ్వారు లెల్లప్పుడున్ నిన్ను పూజింతురో ఏకదంతంబునన్ భూధరంబున్ విశాలాక్షమున్ మౌంజి యున్ నాగయజ్ఞోపవీతంబు బాలేందు మౌళీ విలాసంబునున్, కర్ణ చామీకర ద్వంద్వమున్, వజ్రపాశాంకుశా మోదకంబుల్ కరంబులందున్ ఖిన్నదంతా! చిత్రరత్నావళీ విచిత్రాంగమున్ మత్తమాతంగ వక్త్రంబు శుక్లాంబరంబున్, ప్రసన్నత్వమున్, వామనత్వంబుమన్ గల్గి నాస్వామి! మీ సేవకుల్ వస్త్ర గంధాక్షతాలంకృతున్ జేసి శ్వేతార్కమున్ రేలయున్ జమ్మియున్ తుమ్మి బిల్వంబులున్ చంద్రకాంతంబు పున్నాగమున్ భృంగ రాజం బపామార్గమున్ సింధువారంబుమవ్ కర్ణికారంబు గోరంట రేగువ్ మధూకంబు బంధూకమున్ జాజి దాడింబయున్, హేమమున్, పాటలం బాడగమున్నఁబూజించి యా మీద దామర్లునుం బారిజాతంబు పంపంగి గేదంగి బల్వన్నె చామంతులు వ్మల్లెలు వ్మొల్లలున్ పంచదూర్వాలచే ధూపదీపాది రాజోపచారంబులన్ మిమ్ముఁబూజించి మీసన్నిధిన్ బాలరంభాదళంబందు పచ్చళ్లు, రాజాన్న మున్, బప్పు వాజ్యంబు శాకంబులున్నానబాల్ పండ్లు టెంకాయలున్ బేడ

లున్నిక్షు ఖండంబు, లుండ్రాళ్ళు, లడ్డులు న్నిడ్డెనల్, పాయసాల్గారెలున్, బూరెలున్, ఫేణి సోమోస లొబ్బట్లు, మణ్ణుంగులున్ యుక్కెరల్ చక్కెర త్తేనియల్ పాన కాల్ పాల్మీగడల్ వెన్నెయున్ జున్నునుం చల్మిడిన్ మీకు నైవేద్యమర్పించి తాంబూలమున్నెట్టి గుంజిళ్లతో గూడ విద్యార్థులర్థార్థు లుద్యోగవంతుల్మహా శాంతులత్యంత సంకల్పసిద్ధుల్ జగన్మాన్యులైనారు మీ పూజసామాన్య మా!

కశ్యపాత్రేయ వాసిష్ఠముఖ్యుల్ హరిహరబ్రహ్మ లింద్రాది దిక్పాలకుల్ పూర్వగీర్వాణులా యక్షగంధర్వులా సిద్ధ విద్యాధరుల్ కిన్నరుల్ మునువు లాదిత్య చంద్రుల్ హరిశ్చంద్ర రామాంబరీషాదులున్ మున్ను పూజింపగా నున్నవారెంతయో బాలచంద్రోత్తమాంగా! దయాసాంద్ర! యాబ్రహ్మ పూజించిగాదా శతానందుఁడయ్యెన్! బలారాతి పూజించి వజ్రి యయ్యెన్! దామోదరస్వామి పూజించి లక్ష్మీపతయ్యెన్! ధరిత్రీధరంబా రథాంగంబులే చంద్రసూర్యుల్ హరే బాణ, మామేరడేవిల్లు కాకోదర స్వామియే నారి, వేదంబు లశ్వంబు, లా సారథే బ్రహ్మగాగన్ పురంబుల్ జయించెన్! పురారాతి మీయయ్యె బొజ్జయ్య యుగ్రాజిలోనన్ కుఠారంబునన్ కార్తవీర్య క్షమాపాలు ఖండించడా! జామదగ్న్యయ్య మీపూజచే వామనున్ వేడి బంధించిమించెన్ గజోన్మూలియై రాహువున్ కేతువున్ గొట్టడా!

తొల్లి మీ పూజచే శంభు మెప్పించి యుద్యజ్జటా భారగంగన్ కనద్దివ్య వీచీ తరంగన్ కృపాపాంగ భాగీరథిన్ ఉర్వికిన్ దేడె!

అయ్యైంద్రసౌధంబులోనన్ ఖగేంద్రుండు దివ్యావళిన్మించి నాగంబు లన్నెంచి ఘోరాగ్నులన్నార్చి శౌర్యోన్నతిన్పేర్చియంతన్ సుధాకుంభమౌలిన్ భుజారంభ ఖేలన్ మహాశూరుఁడై తెచ్చి తానీయడా! పన్నగేంద్రున్ ద్విజిహ్వా ఖ్యునిన్ జేయఁడా! కోరిమీపూజచే నైషధుండా కృతాంతాగ్నివార్ధీశ శక్రా

దులున్ మెచ్చ వైదర్భిఁబెండ్లాడడా! మేలుగా వింధ్యశైలంబు గర్వంబు సృక్కించడా! కుంభజుండాదివాతాపి నాయిల్వలుంబట్టి జీర్ణించఁడా!

మిమ్ము పూజించి సేనానియౌత్తానపాదుండు యా విష్ణు సాయుజ్యముంబొందె! కిష్కింధలో దుందుభిన్ గెల్వఁడా వాలి ?! మీ పూజ చే రోమపాదుండు యా యప్సరస్త్రీలచే ఋష్యశృంగయ్య రప్పించఁడా! పార్థుఁడు ద్యద్భుజారంభ సంరంభియై శూలి మెప్పించఁడా! వార్ధిబంధించి శ్రీరాముఁడున్ రావణుంద్రుంచడా! ధర్మజుండాజి కౌరవ్యులన్నొంచడా!

మిమ్ము పూజించి కంసారి లీలన్ బదార్వేల స్త్రీలన్ బెండ్లాడడా! మొన్న నావిక్రమార్క క్షమాపాలుఁడా యింద్రు మెప్పించి ద్వాత్రింశత్పుత్రికల నొప్పు సింహాసనం బెక్కడా! మిమ్ము పూజించి యద్వైత కైలాస శైలంబులమ్మన్న చేర చోళేంద్ర పాండ్యక్షమా పాలకుల్ మెచ్చ ఘోషించరా!

కార్యసిద్ధియౌ మీ పూజ యెవ్వారికిన్ శాకినీఢాకినీ భూత భేతాళ మంత్ర ప్రయోగాలకున్, రక్షదిగ్బంధనోపాయ వారాంగనారాజవశ్యంబు, మీ పూజ, యా గండ భేరుండ హర్యక్ష శార్దూల భల్లూక నాగాళి వాకట్టు! మీ పూజ యారంగతీరంబునన్ కోటి కోట్యశ్వ మేధంబులున్ సేయఁగా నే ఫలం బాఫలం బిచ్చు!

మీ పూజయుం జేయఁగా నన్నదానంబు సద్భక్తితో జేయఁగా నే ఫలంబాఫలం బిచ్చు! మీ పూజ యా బ్రహ్మయున్, విష్ణువున్, శంభుండున్ ద్వారకాయోధ్యకేదార తీరంబులన్, ఢిల్లీ కొల్లాపురీ హేమకూటంబులన్, కాశిలో, కంచిలో చేర చోళాంధ్ర దేశంబులన్ సర్వ విద్యా విశేషజ్ఞులై భోగసౌభాగ్యవిస్ఫూర్తిచే మింతురే, మోక్షమున్ గాంతురే!

కోరి యల్లూరి సిద్ధేశ్వరస్వామి నీవైనచో బొజ్జ విఘ్నేశ! యిద్ధాత్రి వేదంబులంబోనిధుల్ సప్తశైలంబులున్నన్ని నాళ్లున్ దిగ్దంతులున్ కూర్మము న్నుండు నందాక నాచంద్రతారార్కమై నిల్చు నీ దండకం బౌర! నీ పేరుగా పోతయా మాత్యసింగంబు నీకిచ్చె పార్వతీనందనా! మర్త్యులెవ్వారు నీ దండకం బర్థి వర్ణించినన్ వ్రాసినన్ విన్ననున్ జదివినన్ ఆయురారోగ్యముల్ భోగభాగ్యంబులున్ చామరాందోళికా ఛత్రముల్ పుత్రులన్నిచ్చి రక్షించు మా దేవదేవ! నమస్తే నమస్తే నమస్తే నమః!

శివ దండకము

ŚIVA DANDAKAMU

[Text edited with the collation and comparision of three palm-leaf manuscripts bearing the Stock Nos. D 1977, D 2025, D 2026, de- posited in the S.V.U.Oriental Research Institute Manuscripts Library]

శ్రీ కంఠ! లోకేశ! లోకోద్భవ స్థాన! సంహారకారీ! పురారీ! ముకుందప్రియా! చంద్రధారీ! మహేంద్రాది బృందార కానంద సందోహ సంధాన పుణ్యాస్వరూపా! విరూపాక్ష! దక్షాధ్వర ధ్వంసకా! నీదైన తత్త్వంబు భావించి ప్రధానంబు కర్మంబు, విజ్ఞాన మధ్యాత్మయోగంబు, సర్వక్రియా కారణంబంచు నానా ప్రకారమ్ములన్ బుద్ధిమంతుల్ విచారించుచున్ నిన్నె భావింతు రీశాన! సర్వజ్ఞ! సర్వేశ్వరా! నిర్వికల్పప్రభావా! భవానీపతీ! నీవు లోకత్రయీ వర్తనంబున్ మహావాయు సోమాగ్ని తోయంబులన్ జేసి కావించు సంసార చక్రక్రియా యంత్రవాహుండవై తాదిదేవా! మహాదేవా! నిత్యంబు యోగస్థితిన్ నిర్మలజ్ఞానదీప ప్రభాజాల విధ్వస్తసంసార మాయాంధకారుల్ జితక్రోధరాగాదిదోషుల్ యతీంద్రుల్ భవత్పాద పంకేరుహధ్యాన డిండీరధారానుభూతిన్ సదాతృప్తులై నిత్యులై రవ్యయా!

భవ్యసేవ్యా! భవా! భర్గ భట్టారకా! భార్గవాగస్త్య కుత్సాది నానామునిస్తోత్ర సంజీవదానా! లలాటేక్షణోగ్రాగ్ని భస్మీకృతానంగ! భస్మానులిప్తాంగ! గంగాధరా! నీ ప్రసాదంబునన్ సర్వగీర్వాణులున్ సిద్ధసాధ్యోరుగేంద్రుల్ సురేంద్రాదులున్ శాశ్వతైశ్వర్య సంప్రాప్తులై రీశ్వరా! విశ్వకర్తా! సురభ్యర్చితా! మాకు రభ్యర్చితంబున్ ప్రసాదింపు కారుణ్య త్రైలోక్యనామా! మహా దేవదేవా! నమస్తే నమస్తే నమస్తే నమః

ఈశ్వర దండకము
ĪŚVARA DAṆḌAKAMU

[Text edited with a solitary palm-leaf manuscript bearing the Stock No. D 2027 deposited in the S.V.U. Oriental Research Institute Manuscripts Library]

శ్రీ దివ్యమూర్తీ! జగద్రక్షవర్తీ! పరబ్రహ్మరూపున్! పరజ్ఞాన దీపున్! విషజ్వాల భక్షున్! ఋషిస్తోమదక్షున్! వరన్నీల ప్రశస్తున్! త్రిశూలైక హస్తున్! నిజధ్యానలోలున్! గజాచర్మచేలున్! శివస్ఫూర్తి కామున్! విరూపాక్షభీమున్! విశాల త్రినేత్రున్! ధనాధీశమిత్రున్! అపర్ణా తపోతీవ్ర దీక్షాపరీక్షా నిష్ఠాగరిష్ఠున్ శాంబరీ బ్రహ్మచారిన్! సదానంద వాహున్! మహాజాను బాహున్! రజతాద్రిగేహున్! మునిస్తోత్ర పాత్రున్! మహాసత్త్వసంధున్! సదానంద వంద్యున్! సదావేదవేద్యున్! సురద్దేవతాద్యున్! పరంజ్యోతి నీశున్! లసద్వ్యోమకేశున్! పురారీ మహేశున్! భవద్దోషనాశున్! శివున్ లోకవ్యాప్తున్! జగన్మోహనాకారు లోకోపకారున్! ప్రభాకారు! దారుకావనీ విహారు! ధీరు! సద్భక్తమందారు! సందాపహారున్! హిరణ్యాద్రి ధీరున్! అరణ్యాగ్నినేత్రున్! హరున్, వా త్రిశూలున్, కురంగేక్షణల్ చూచి కాంక్షించి, కీర్తించి, మోహించి, ఊహించి, యీ మోహనాకారు డిచ్చోట కెచ్చోటనుండిన్

ప్రవేశించెనో కాక, దేవేంద్రుఁడో, చంద్రుఁడో, లేక కందర్పుఁడో, చూడ గంధర్వుఁడో యంచు భావించు నా రీతి నొక్కొక్క నారీ శిరోరత్న దృగ్దృశ్య మా తీరు నారూపు వీక్షించు కొమ్మంచు నట్లుండగా, సిగ్గెందుకమ్మా! వరుంజూడరమ్మా! విచారించు కొమ్మా! యితండే! హరుండే! ఘనుండే! శివుండే! సునాసీరసూనున్ కృపంజూచినాడే! ప్రసూనాస్త్రు శిక్షించి రక్షించినాడే! హరుండంతవాడే! శరంబందు లేడే! కుబేరుండు జోడె! మఱి, న్ముక్తిమార్గంబు, నైశ్వర్యంబు వీడె! శిరంబందు కేల్మోడ్చి నుతుల్ సేయ లేరె! కరింగీటడంచె! కరితోలు జుట్టె! సదాభూతి బొట్టె! త్రిలోకంబులిట్టె! ఇతండెక్కు పెట్టె! విడన్నాడవద్దే! వితండంబు వద్దే! సగంబందువేమె! మొగం చందమామె! సామేని యాసామి! తగున్నీకు యేమె! అన్నా! అనంగున్ విదారించెనే! దైత్యులంద్రుంచెనే! దుష్టులన్నొంచెనే! నీవు మోహింపగా నతఁడు భాషించునే! వలపు సిద్ధించునే! లీలఁదేలించునే! నాతి నీ మాట మెచ్చున్! నినుంగోరి వచ్చున్! భూపురం బెక్క వచ్చున్! కాపురంబుండవచ్చున్! తగన్నీకు నిచ్చుంగదే చాలమేలున్! కృపంజూచి యేలున్! నినుం జూచి సోలున్! సురల్ యెప్పుడుం గొల్తురే యంచు గోర్కుల్ పిసాళింప నిట్టూర్పుతో నుండ కందర్పుఁడున్ నేర్పుతో పంచబాణంబులన్ వేయగా,కోయిలల్ కూయఁగా, తుమ్మెదల్ మ్రోయఁగా, వెన్నెలల్ కాయఁగా, కాంత చింతాపరంబంతయున్ వింతగా జారగా, కాంతారవాసంబునున్నీగి, ఏకాంతవాసంబుకున్ వేగి, భావశబలంబుతో ఖిన్నయై, విరహవేదనలతో ఖిన్నయై వన్నెలుంజిన్నెలుదఱగి, సొమ్ములం బెట్టకే, అన్నమున్ గోరకే! అన్యులం జూడకే! అభవు ధ్యానంబులో మున్గి వెలి చూపుఁచూడకే! సారంపుధర్మమున్ అంతర్యాగంబుగాఁజేసి బాహ్యంబుస్మరింపకే! పెనగొన్న రుద్రాక్షహారంబులన్ జిక్కుదియ్యకే! తాంబూలమున్ వెయ్యకే యుండ, చెలుల కంతంతకున్ భీతి వాటిల్ల యంతకుండానయిడినట్లుగా కంటికిన్ కూరుకే రాదుగా, చిలుకలే పాడగా, "నాతి! యారీతి పార్వతీపతి నీ బిలిచి రాలేదుగా, పరవశించిన నీకు

పరమశివు రూపురేఖల్ మొగంబందు గట్టినా!" యన, "వట్టి రవ్వ సేయకురె! ఇందువదనలారా! యిందురాడా, చంద్రశేఖరుండన, చూచి సేవింతునే! చాల ప్రార్థింతునే! గంధపుష్పంబు లన్నిత్తునే! విందుగావింతునే! ప్రాయంబునన్ వుంటె మేలెక్కడైనానుకద్దా! నసుం బ్రాణనాథుఁడౌనసం చనవద్దా! అతనుం డతలాకుతలంబు సేయ నీతను మోహ మెవ్వారికిం జూపితే, వారికిం జూడముద్దా! అక్కటా! యింత పొద్దాయె రండు! రండో! యనంచున్ ఆయెగా, వట్టి రచ్చాయెగా, యెందు జొచ్చియున్ మచ్చుగాలించి నా మాట లాలించి సేవించగా, పంచబాణుండు చాలించు, అందెవేయగా కొంచకే, తాపముల్ మించగా, బ్రహ్మదేవుండు నా ఫాల మందిద్ది వ్రాసెనో, రట్టుగా జేసెనో, చూడ నా దివ్యమూర్తిన్ననుం గూర్పడే! కందర్పబాణాగ్ని చల్లార్పడే! హా విధీ! యంచు తానిక్కిజూచున్, మరిన్నేలవా శుకీ! యన్న కడుంజిల్కలున్ జేర వల్లికముల్ బల్కితే! శోక పరిదీనతన్ మానసంబున్ జారవేసుక దశావస్థలం జిక్కి, యీలాగు డోలాయమానంబుతో నుండగా జూచి తల్లియేతెంచి, "చల్లని నా తల్లి! యీలేమి నీకేలె! భూవల్లభులె వచ్చి విత్తమున్ కొల్లగా దెచ్చిరే! చేరగా వచ్చిరే, వారిందగంజూడుమా! లెస్సగా గూడుమా! నీ తోడి కోర్కులన్నింటియుం గూడి దెచ్చిరే! ఎక్కుడై నిక్కుచున్ వుండగా కానవే! ఈ బుద్ధులన్ మానవే! నీవు మాదానవే! వారకాంతా జనంబుల్ ఘనంబుల్ వినుంబోలరే! చూడగా జాలరే! అంబ! హేరంబ జనకుండు నీ మాటకున్ నీటుకున్ మారుమాటాడనేరడే! నాతిచే వింటి! నీవు ముక్కంటినిం గోరివావంటి! అదే లెస్స త్రోవా! అతండెంత! తానొక్కండె! కాపురం బెక్కడే! కొండపై బండయున్ న్నొక్కయిల్లే! ఏమిటే కులంబు! చేతిలో లేడిపిల్లేమిటే! ఆ విల్లేమిటే! వనితరో! కంటె! వింత విల్లెక్కు పెట్టె! రాతి బాణంబుతో కొట్టె! కపాలంబు చేతబట్టె! మెడకు పాముచుట్టె! శివుండెప్పుడున్ భిక్షమే యెత్తున్! పత్నిమున్ యెత్తునే! కోరితేలాగు వీనిన్! పరమమాహేశ్వరాచార సందోహ సంధాన భక్తాళికంటెన్ దొడ్డవాడేమి!

దీనులంగావ నెవ్వారికింభరమే! యంచు, నుపాలంభింపఁగా ఉదాసీనతన్ జూపి, "నా ప్రాణనాథుండు యీవీధి కేతెంచె, యే నోములన్ నోచితో తెలియదింకన్, చూచెనను ప్రేమతో నా ప్రాణంబు లేచివచ్చెన్, వాలాయమునొక్క దేవాలయంబందు శ్రీరాముపల్లీ పురస్వామి గూర్చుండగా, జూచి, సాష్టాంగదండ ప్రణామంబులంజేసి నీలకంఠా! నమో పార్వతీశా! నమో పాపనాశా! నమో దేవతాచక్రవర్తీ! భవదంఘ్రి ద్వయం బుకున్ విన్నపంబయ్యా! మా కన్యకారత్నము మిముంజూడ మోహించి యున్నది. మా యింటికిన్ వచ్చియుం, పువ్వులం దెచ్చియుం, నవ్వులన్ దేల్చియుం కోమలిం జూడుమా! తప్పులన్ మన్నించుమా! దర్పమున్ దూలించుమా! కందర్పునిన్ పాలించుమా! కపర్ది! నాతి నీ మీది ప్రోది జేసుక యున్న వేచింతలుం, జేష్టలుం వింతగాదయ్యా! ఆ యింతి సౌందర్య మింతంతగాదయ్యా! ఆ కన్నులేమి! పలువన్నెచిన్నెలేమి! తే నవ్వులేమి! చక్రవాకంబులన్ బోలు మొలక చన్నులేమి! పన్నగంబంటె నూగారు! ఆ మోముతీరుల్ తగుంజందమామె! తామరలె పాదములు, సామజంబెనడల్, విరహకృశానులేశమే నడుము, నీల మేఘంబులంబోలు నా కుంతలంబుల్, దయంజూడుమా పిన్నదానిన్! వినోదించుమా, నుతుల్ సేయగా! ఆ యింతిగేహంబుకున్ వచ్చి చాలనెవ్వగనుండు నా బాల కందర్ప బాణాగ్ని చల్లార్చి, చౌశీతిబంధంబులన్నేర్పి, నవ్విశాలాక్షినిన్, లీలదేలించి సంతోష చిత్తంబుతో నున్న గంగాధరా! యెప్పుడున్ భక్తులంగాఁచి రక్షించుమీ దేవదేవా! నమస్తే నమస్తే నమస్తే నమః.

వీరభద్ర దండకము

Vīrabhadra Daṇḍakamu

[Text edited with the collation and comparison of three Palm-leaf manuscripts bearing the Stock Nos. 6786, D. 2016, D 2017 deposi- ted in the S.V.Univesity Oriental Research Institute and Manuscript Library, Tirupati.]

శ్రీమన్మహాదేవదేవుండు, శ్రీ నీలకంఠుండు, కారణజన్ముండు, కాలాగ్ని రుద్రుండు, ఫాలాగ్ని నేత్రుండు, ప్రస్వేదగాత్రుండు, జటాసటాలుండు,నిటలోద్యత్ భ్రుకుటీ తాండవార్భటీ చలిత దిక్కైలాసుండు, తన తోడి లాస్యమ్ము చేయు సతీదేవి కళేబరమ్ము కైబూని కరాళనృత్యము చేయు కాలభైరవుండు, ఘోర రక్తాక్షుండు జటాజూటంబు వ్యోమంబు నిండారగా, అపస్మారంబునున్ ద్రొక్కి జటనొక్కదాని పెకలించి ధరాస్థలిపై గొట్టి రౌద్రభీకర మహామూర్తిని సృష్టించి ఓ వీరభద్రా! మహారౌద్రావతారా! వాయువేగ, మనోవేగంబునన్ నీవు దక్షయజ్ఞంబునన్ జొచ్చి విఘ్నంబుగావించి, యా దుష్టుండు దక్షుణ్ణి శిక్షించి, తలద్రుంచి యజ్ఞంబు భగ్నంబుగా విధ్వంసంబు గావించి శీఘ్రంబుగా రమ్ము పొమ్మంచు బనుపన్ నా వీరభద్రుండు, వీరావతారుండు చురకత్తి, బాణంబు, శూలంబు, చక్రంబు, కరవాలు, చేకత్తి, ఖడ్గంబు, జంభారి బిరుదాంకపెండెంబు, మెఱపేటి భల్లంబు, ముసల, పట్టిస, ముద్గర, భిండివాలంబు ఘోరంబుగా ధరించి దక్షయజ్ఞవాటికన్ జొచ్చె; నాలోన దక్షుండు క్రోధి తాక్షుండు దాఁజూచి, "ఎవరోయి నీవెవరు ?. మీరాజు పేరేమి? ఏరాజ్యమేవూరు ? నీవుండు తావేద ? నీతల్లి పేరేమి ? నీతండ్రి పేరేమి ? నీపేరు యేమందురోరోరి? ఇచ్చోట రారాదు పోరోరి?" యని దక్షుఁడాడంగ నామాటలాలించి ఓరోరిదక్షా! నన్నెఱుఁగవా నీవు ? నే వీరభద్రుండ, అపరశరభావతారుండ! శలభంబు అగ్ని కుండంబులో భస్మమౌ రీతి నిన్ను భస్మంబు జేయుమని పురహరుడు మాతండ్రి పుత్తెంచె వేగంబ, ఓరోరి

దక్షుండ! రక్షకుండెవరోయి నీకింక! జగద్రక్షులైన నాదు జననీ జనకులన్ దాక్షాయణీ ఫాలాక్షులన్, విశేషించి నీదు సుతా జామాతలన్ యుపేక్షించి విరూపాక్షు కోపానలజ్వాలకున్ యింధనంబవైతి, పక్షపాతంబునన్ నీ యక్షగంధర్వ నీ బంధువర్గంబు నీమెచ్చుయల్లుండ్ల నీవిచ్చగా దెచ్చినన్ మెప్పొందునా ? ఓరోరి దక్షుండా! తుచ్ఛుండ వినుమురా మామాటలున్ మాతంత్రి వేదంబు, ఓంకార నాదంబు, నాదమే శరీరంబు, పంచాక్షరీ మంత్ర పవిత్ర స్వరూపంబు, కాదన్న నరకంబు, ఔనన్న మోక్షంబు, బ్రహ్మ విష్ణుల్ బహుదేవతాదుల్ వేదంబులందున్నచో మాతంత్రి రుద్రునికిన్ గల్గు స్థానంబు వీక్షించలేదా? ప్రజాపతివిగాన పాల్మాలినావో? అల్లుడేకదయని అలుసు చూపినావో! విష్ణువే యజ్ఞమని, యజ్ఞమే విష్ణువని వేదంబు వాక్రుచ్చుచో మఱి, దక్షిణాగ్నిలో వేల్చు హవ్యంబు, నా పురోడాశంబు ఫాలాక్షుభాగంబకాదే! త్రేతాగ్నులందున్ ఒకదాని కాదన్నచో యజ్ఞంబు తలక్రిందు గాదే! దక్షత్వంబు లోపించె నోరోరి దక్షా! నీదు యజ్ఞంబునందున్! రుద్ర హీనాధ్వరంబు సర్వథా నిష్ఫలంబు! ఇది ముమ్మాటికి సత్యంబు! వియ్యమందినచోట వినయంబునన్ బోక క్రొవ్వెక్కి కయ్యంబునకు కాల్దువ్వినావే ? శివుని పూజించువారు పాషండులని శపించునా మీ భృగువు? అరుద్రాకమైన నీ యజ్ఞంబున పాల్గొన్నవారందరున్ పాషండులే పొమ్ము మూర్ఖా! జగజ్జనని శివమహాదేవుని ధర్మపత్ని దాక్షాయణీ దేవి యోగాగ్ని దగ్ధంబకాఁచేసి బ్రహ్మహత్యాపాతకంబు చుట్టుకొనెనీకున్, నీదు విపరీత, వికృత బుద్ధికిన్ ఓ తుచ్ఛ! శిక్షగా ముక్కు జెక్కింతునో! పండ్లు పీకింతునో! గుడ్లు దోడింతునో! చెవులునులిపింతునో! రొమ్ము గుమ్మింతునో! నొడలు రాయింతునో! ఉరులు దీయింతునో! ఝరుల ద్రోయింతునో! బ్రహ్మ విష్ణుల్ సూర్యేందులింద్రాది గీర్వాణులున్ నా కడ్డమా! నన్ను వీవెఱుగవో, తలపొగరుచే కనుపొరల్ గ్రమ్మి, అధికారరోగపూరిత బధిరాంతకుండవై తగవు పాటించక, తగునని తగదని తరచి విచారించక, తగరు పెనుగొండను ఢీకొన్న రీతిగా ఢీకొని ఘోరాపరాధివైతివి, నీకు పోగాలంబు దాపురించెనని

దక్షున్ సమీపించి కోలా హలా ఖీలమై హల్లకల్లోల జాలంబు గావించి, జోడు విజ్జోడుగా, కురుల్ వీడియాడంగ, వోరోరి దక్షా! యింతలో యెంత నీచలంబు నీపంతమున్ జెల్లె నిక చూడు, నీ గొంతునుం దున్మి నీహోమకుండంబులో వేల్తునో, వింతగా కత్తితో నీ శిరంబట్ల ఖండింతునో యంచు వికటాట్టహాసంబుతో లంఘింపగా నంత దక్షుండు తలవంచి 'దండంబు దండంబునో వీరభద్రుండ! అరివీరభయంకరుఁడ! నాపాలి దేవుండ! రోషభీషణ కోపాన లుండ! నీపాద పద్మంబుకున్ మ్రొక్కి సాష్టాంగదండ ప్రణామంబు గావించి సేవింతు నీతోడిపోరంగ నేనంత వాడన్ నన్నుమన్నించవే, మదింశాంతముబొంది దయంజూచి రక్షించు భూరిసింహాసనాధీశ! యేకఛత్రంబుగా, లోకప్రఖ్యాతిగా, దేశ విఖ్యాతిగా, నన్ను పాలించి రక్షించు ఓ వీరభద్రా! సముత్తుంగ రౌద్రా! ఓ భద్ర కాళీశ! కాలభైరవ! శరభ సాళువసదృశ! సకలదైవతస్తోత్ర! శంభువరపుత్ర! ఓ నిత్యకల్యాణ! ఓ సత్యసంకల్ప!నాతప్పు మన్నించి కాపాడి రక్షించు దేవదేవా! నమస్తే నమస్తే నమస్తే నమః

శరభేశ్వర దండకము
Śarabhēśvara Daṇḍakamu

[Text edited with a solitary palm-leaf manuscript bearing the stock No. D 2022 deposited in the S.V.Univesity Oriental Research Institute and Manuscripts Library, Tirupati.]

శ్రీకూచిమంచి పురాధీశావధీశుండు కేశేశ్వరస్వామి గౌరీసమేతుండు కైలాసశైలంబుపై మించి పేరోలగంబుండగా తారకారాతి యేతెంచి దండ ప్రణామంబు గావించి దేవా! పురారాతి మీచేతి జ్యోతిర్మయంబైన కంకాళ దండంబు దెవ్వారిదన్నన్, మహేశుండు పేవానితో విట్లనెన్, తొల్లి దైత్యాగ్ర

జుండా హిరణ్యాక్షు, డత్యుగ్రతంబేర్చి, విజృంభించి, పాతాళ భువనావ లోకంబునన్ జొచ్చి, నిర్భీతుఁడై నుగ్గుగాఁగొట్టి పీడించినన్ భీతులైపార, పాతాళ, భూలోక, నాకేశులెల్లన్ హృషీకేశునిన్ గానగాబోయి తారా జగ ద్రక్షకులగాంచి, యాదైత్యుబాధల్ వెసంజెప్పి తద్బాధవారింపవే! యన్న విష్ణుండు వారిన్ ప్రమోదంబునన్ దేల్చి "యేవాని శిక్షించెదన్ బొండు, మీరంచు, నృసింహుండుగా నుక్కుకంభంబునన్ బుట్టి యా రక్కసుంజంపి, తద్దేహ శల్యంబు భేదించి, తద్రక్త పానంబునన్ మత్తుఁడై, భీషణుండై జగంబెల్ల రక్షించుచందంబు బోనాడి రౌద్రాతిరేకంబు తోడన్ విజృంభించి దుర్మార్గుఁడై దుర్విచారంబునన్ సర్వసంహార కుండై చరింపన్, భయ భ్రాంతులై సిద్ధసాధ్యోరగాదిత్య గంధర్వ యోగీశయక్షమరేంద్రాదులర్థిన్ సుర శ్రేష్ఠునింగాంచి తత్కార్య మాద్యంతమున్ జెప్పనినన్ వారందరున్ గూడరా బ్రహ్మముఖ్యుల్ మముంగానగా నచ్చి మత్పాదభక్తిన్ ప్రణామంబునన్ కేలు ఫాలంబునన్ జేర్చి, "ఓ దేవదేవా! మహాదేవ! దేవశ! జటాజూట గంగాధర! సర్వజ్ఞ! సర్వాత్మ! సర్వేశ్వరా! వ్యోమకేశా! త్రిశూలీ! కపాలీ! కపర్దీ! పినాకీ! విరూపాక్ష! దక్షాధ్వరధ్వంసకా! నిర్వికారా! నిరాకార! నిస్సంగ! నిశ్శంక! నిర్యాణ! నిర్వాణ! నిశ్చింత! నిర్వైరి! నిర్వ్యాజ! నిత్యా! నిరీహా! నిరాలంబ! నిర్జాత! నిర్ణేత! నిర్మాత! నిర్విఘ్న మమున్ భయభ్రాంతులన్ కావవే" యంచు సాష్టాంగులై లేవకున్నన్ దయన్ బుట్టి యేమప్పుడున్" లెండు లెండోయి లెండంచు" చెప్పన్, వారందరున్ తమ్మున్ మదోన్మత్తుఁడై నార సింహుండు గావించు రీతెల్ల తెల్లంబుగా జెప్పినన్ వారి కభయం బొసంగి, మా పుత్రకున్ వీరభద్రున్ మహావీరధీరున్ సదాచార నేకాంగవీరున్ కటాక్షించి వేవేగ నీవేగి యా దానవారాతికిన్బుద్ధి రా జెప్పి రమ్మన్న ఆదివ్య తేజుండు "నే బోయి బోధింపఁగా చక్కఁగాకున్న నేనుక్కణంతుంగదా" యంచు మాచే ననుజ్ఞాతుఁడై పోయి, వీరాధి వీరుండు వేయిభంగులన్ నారసింహుంప్రబో ధించి, నెయ్యంబుగావించి, "నీకీ జగజ్జాలముల్ తూలంబో జేయఁగా పాటియే! బ్రోవఁగాగాక! నీకీ మృగాకార మొప్పారునే, దివ్యపంబుగా

కీయరణ్యంబు నీకుండఁగా బోలునే! తొల్లివైకుంఠమే గాక! నీ పౌరుషంబు భయదనాచారమే? వేదసారోక్తమై యొప్పు శీలంబుగాకంచు" యేర్పాటుగా జెప్ప, యా నారసింహుండు దానిట్లనెన్, "నాదృష్టికిన్ బ్రహ్మదేవేంద్ర దైత్యామరాదుల్ వడింబారుచున్నన్ భయంబింత లేకుండ నాముందట న్నిలిచి యీరీతినిన్ బుద్ధులన్ జెప్ప నీవెవ్వరన్నన్", "సర్వసర్వేశ్వరుండైన యా యాది దేవుండు నీదుర్జనత్వంబు వారింప నన్నున్ నియోగించినన్ వచ్చితిన్ బుద్ధిమంతుండవై యుండుమన్నన్" ప్రతాపించి ఫాలంబు నిక్కించి మోమెఱ్ఱఁగాఁజేసి, నేత్రంబులన్ అగ్నికీలల్ వెసంగ్రమ్మ, నత్యుగ్రుఁడై, కోర దౌడల్ వడిందీటు కొంచున్ విజృంభించి, "ఓరోరి! నాకన్న సర్వసర్వేశ్వరుండె వ్వడెవ్వండు? నా కన్న దానాది దేవుండదెవ్వాడు? లెస్సాయెనౌరా! యే యథేచ్ఛా విహారుండు హరుండెవ్వండు? నన్ను వారింపఁగా నంపదానెంత? నీననుం నిగ్రహించే టివాడంచు" మహోగ్ర ప్రతాపంబుతో సారెకున్ కోరలున్ నింపుచున్, కోరమీ సంబులన్ ద్రిప్పుచున్, కను గ్రుడ్లపై నిప్పులల్లాడ కాలానల జ్వాలలన్ గ్రక్కుచున్ హుంక రింపంగ తాజూచి, "కటకటా!, వీనికిన్ చేటు వాటిల్లెనే!" యంచు మావీరభద్రుండు దృష్టించివానిన్ సదాచారునింజేయఁగా బూని, వీడింతటన్ చక్కఁగాడంచు మా వీర భద్రుండు కోపించి యిట్లంచు "నీ కన్నులంగాన వంచున్" విభాళింపగాఁజూచి గద్దించి తానిట్లనెన్, "మత్స్య కూర్మావ తారాదులందున్ మహాదేవుఁడే నన్ను గాదా నియోగించినన్ చారు లీలాగతిన్ దేలి నిర్జించినా" నన్న, యా నారసింహుం డుదగ్రంబుగా నల్లతానలిగి యవ్వీరభద్రుండు, దృశ్యంబుగైకొన్న మానుష్య పంచాన నుండద్భు తోద్యస్ఫు లింగాంగుఁడై సింహనాదంబు శోభిల్లఁగా మిక్కిలిన్నిక్కి బ్రహ్మాండముల్ దాక, దిక్పాల కాదుల్ దలంకొంది యింకేది దిక్కంచు చింతింప, తన్మాత్రలోనంతరిక్షంబునన్ జ్యోతి ర్మయంబైన బింబంబునన్ అబ్జమిత్ర ప్రభాజాలు సంకాశమై యొక్కతేజో విశేషంబు పారన్ అప్రమేయ ప్రభావంబులన్ గానఁగా బుట్టి, "యాతేజ మాతేజమేగాని

వేఁబొందు గాదంచు"బ్రహ్మాదులత్యద్భుత క్రాంతులైలేచి, రోమాంచగాత్రం బునన్ సంభ్రమా మోహ సంపుల్ల నేత్రంబులానంద బాష్పంబు లం బొంది సానందులై భూతలంసబందు సాష్టాంగదండ ప్రణామంబులన్ వేలసంఖ్యన్ సమర్పించి, సద్భక్తితో మస్తకన్యస్తహస్తంబు లొప్పారుచున్ లేచి, యాధామమున్ జూచి -

"నమః కాలకాలాయ! కామాంగ దగ్ధాయ!!
నమో వీరభద్రాయ! కాలాగ్ని రుద్రాయ!!
లోకాధినాథాయ! నమో విశ్వకర్త్రే!!
నమోవిశ్వభర్త్రే! నమో విశ్వహర్త్రే!!
దక్షాధ్వర ధ్వంసకా! పాహి, పాహి!
త్రయైకాక్షాయ తే నమో!"

యంచు వేవేల రీతిన్ నుతుల్ సేయచుండన్, మహాతేజ మాకారమై భీషణంబై వడింగానగావచ్చె, పాదద్వయ ద్వంద్వయుగ్మంబు, బాహాసహస్ర ప్రభావంబులన్, పక్షద్వయ ద్వంద్వమున్, రత్నభూషావళీకాశ నీకాశ గౌరద్యుతిన్ స్వచ్ఛగాత్రంబు నుప్పొంగగా శారభంబై నభంబున్న చందంబు దేదీప్యమై, దివ్యమై, సేవ్యమై, అవ్యయంబై, జగద్వంద్యమై , విస్మయంబై ప్రకాశింపుచున్నట్టి యద్దేవతా సార్వభౌమప్రభా ధాళధళ్య స్వతేజంబుమన్ జూచి యానారసింహ ప్రభావంబు దాదూలి, ప్రద్యోత తమోభ్రాంత ఖద్యోతముంబోలె నెంతైన దాహీనమైయుండగా, దానవారాతినిం జూచి రౌద్రాతిరేకంబుతో మండి, సన్నద్ధుఁడై వ్యోమదిఙ్మండలంబెల్ల నిండారగా, బాహు పత్రంబులన్ ద్రచ్చి, పక్షంబులాలోల ఘూతక్రియం జెందఁగా, శారభేంద్రుం డహీంద్రంబునన్ ఖగేంద్రుండు మ్రింగంగ నేతెంచినట్లుగ్రతన్ వాయువేగాతివేగంబునన్ నభ్రమార్గంబునన్ భోరునన్ జొచ్చి, యిట్టట్టుగా హల్లకల్లోలమున్ జేయ గోత్రాచలంబుల్ వడంకంగ, జలరాసులేడుం భయంబంది ఘోషింప, భూమ్యాది భూతాష్టక వ్రాత దిగ్భ్రాంతి గావించి,

ఘూర్ణిల్లుచున్ వచ్చిఁ గుప్పించి, వీరాట్టహాసంబుతో, మేరుచందానమున్నన్ మూపుపై గుప్పునన్ వ్రాలి, యా శారభేంద్రుండు మహావీరుఁ డాభీలలీలన్ నృసింహుంబడన్ వైచి, రా దీసి, "పో! నీచ! నీచందమేమంచు" లోచేత, మోచేత, డాకాల, మోకాళ్లునుం గ్రుమ్మి మన్నించనన్, ఘ్రాణవక్త్రాంత రాళంబు నందుండి రక్తప్రవాహంబులున్ లుల్లకల్లోలమేపారగా, బాహుదండ ప్రచండ ప్రకాంతంబునన్, పక్ష సంఘాత విక్షేప ఘాతంబునన్, ఘోరఘోరాముఖోజ్జాల భూతంబునన్, దంతఘట్ట స్ఫులింగంబు లుప్పొంగి సింగంబులన్నెల్ల భంగంబుగాఁజేసి, యెత్తెత్తి మొత్తంబడన్ వైచి యీడ్చున్, జడల్ బట్టి మీసంబుతో నూచుచున్ వేళ్లతో వీడి రాదీసి, భల్లాగ్ర భాగంబునన్ జిల్లగా నెత్తి, గర్జితద్బాహు పాదూరు వ్యాళీప్రతీకంబునన్ గట్టి, చలచ్చలిత కేశంబుతే ముద్దగా గట్టి, సప్తార్ణవీతోయ మధ్యంబులో ముంచి, ముంజేతి యాలోపడిం ద్రిప్పి, మిన్నంటి పాదంబుతో మీదికిన్ పారగావైచు పట్టునన్, ధరన్ బెట్టు, ముట్టాడినన్ గొట్టు తిట్టుం, త్రిశూలంబునన్ గ్రుమ్ము, లీలన్ వియద్వీధికిన్ యెత్తి నేలంబడజిమ్ము, యూర్చు "లేలెమ్ము లెమ్మంచు" రొమ్మప్పళించున్ వినోద ప్రకారంబునన్ శూరుఁడా శారభస్వామి యట్లంతమం బోక, తానుబ్బి, యుద్దండుఁడై వెండియున్ నాభిరోద్దంత దంష్ట్రానఖాగ్రో జ్జ్వలస్తీక్ష్ణవజ్రంబులన్ చించి చెండాడి రోషంబునన్ మోహమూర్ఛాగతిం జేసి, తద్దేహసింహాసనాసీనుఁడై యుండి, యట్లంతమంబోక, "పాతకా! నీ దురాచార మింకేనియుంమానెదో! మానవో! జెప్పరా భ్రష్ట! యన్నన్ ఆమాట లెల్లన్ చెవుల్ జొచ్చి ప్రయత్నంబునన్ ప్రాణముల్ వచ్చినన్ కన్నులొక్కింత యున్ దేర్చి, ఆదివ్య తేజోమయుంజూచి, చేతుల్ తలంబెట్టుకొంచున్, "శరణ్యంబు దేవా! శరణ్యంబుధీశా! శరణ్యంబు నానాత్మ సంహార రుద్రా! శరణ్యంబు నాపాలి దేవుండవైనట్టి నీ పాద పంకేరుహద్వంద్వమే ప్రొద్దు ముమ్మాటికిన్ దామఁడన్ దయాం బోధి! వే కావవే! ఈశ! శరణ్యంభవా! భావనాతీత! కైరాత కైవర్త కైలాసవాథా! బుధారాధనాధార! మహావీరశూరా! శుభాకార

భీమావతారా! నిరాధార వేదంతసారా! కృపాపారావారధరా! సర్వలోకేశ్వరా! సర్వరక్షాకరా! సర్వసర్వజ్ఞ! సర్వాత్మసర్వే శ్వరా! సర్వసంహారకా! సర్వనిర్వాహకా! సర్వసర్వాంతకా! సచ్చిదానంద తేజోనిధీ! నీ మహత్వంబు వర్ణింప నేనెంతవాడన్ కృపామూర్తివై రొమ్ముపై డిగ్గి రక్షింపు మన్నన్, నంత ప్రసన్నాత్ముఁడై డిగ్గినన్ దేవేశు లత్యంత సంతోషులై పుష్పవర్షంబు వర్షించి, శంఖ భేరీమృదంగాది శబ్దంబులం జేసి, కీర్తింప, నా శారభేశుండు మోదంబునన్ కోటి కందర్ప లావణ్య రూపంబు రాజిల్ల రాణింపుచున్, ముందటన్నిలిచి, "నీకే యభీ ష్టంబురా! వేడు"మన్నన్, నృసింహుండు, దానిట్లనెన్, "నీప్రసాదంబు నాకుం బ్రసాదింపవే! యేనెప్పుడే క్రొవ్వి గర్జించినన్, నెప్పటింబోలె గావించి నన్నేలుమీ, మేలు నాకున్ వరం"బన్న నద్దానవారాతినింజూచి, తచ్ఛారభేశుండు "నీ వల్ల లోకం బులన్, సర్వగీర్వాణులున్ గొల్వ పాలింపుచున్ దివ్యభోగంబులంజెంది, లక్ష్మీ సమేతుండవై, సంతసంబొంది, అజ్ఞానమాయాత్మకంబైన యా బొందికిన్నె ప్పొద్దుగా కుండు, నీ బొందికిం బొమ్మ"టంచున్ వచింపఁగా, నృసింహుండు యోగక్రియన్ శీల పద్మాసనాసీనుఁడై దేశికాగ్రేసరుండైన యా శారభస్వామి పాదారవిందంబులన్ మాన సంబందుపూజించి, శుద్ధాత్ముఁడై, సుస్వరూపంబు చింతించి, బ్రహ్మరంధ్రంబునన్ ముక్తుఁడైనన్ కటాక్షించి, తచ్ఛారభేశుండు దానక్కపాలంబు కంకాళమున్ చర్మమున్ దెచ్చి మాకిచ్చినన్ మేము నాడాదిగా గద్దియన్ యిప్పించి, భూషావళీ మధ్య రత్నంబుగా నీ కపాలంబు గూర్చించి, కంకాళ దండంబుగాచేత బట్టాడితిన్.

ఫలశ్రుతి

"ఓకుమారా! సదాచార! ఈ శారభధ్యాన మత్యంత భక్తిన్ జిత స్వాంతుఁడై మహాభక్తకూటంబులన్ శివారాధనావేళలన్, ప్రతిష్ఠావ ధానబులందున్ పఠింపన్ శాకినీ, ఢాకినీ, కామినీ, మోహినీ, భూత, భేతాళ, కూశ్మాండ, బాల గ్రహంబుల్ బ్రహ్మ రక్షోగణోప్రేతసంఘంబుభీతిల్లి

దిగ్భ్రాంతినిం బొంది భగ్నంబులై, పారు దూరదేశం బులన్ ముక్తమై రాజరోగ జరోన్మాద కుష్ఠ్యాది రోగంబులన్ త్యక్తమై క్రూర, శార్దూల, భల్లూక కోలవృక వ్యాళనక్రాది సత్వంబులన్ బాసిపో, పాశబద్ధంబులన్ విడుదల చేకూడు, కల్యాణ సంతాన సౌభాగ్య సంపత్సమృద్ధుల్, శివజ్ఞాన వైరాగ్యసంజాత శ్రేయసానందముల్ ప్రాపించు"నంచున్ శారకా రాతికిన్ పురారాతి వివరించగా, "ఓ శరభసాళువస్వామి! మీతత్త్వమేవింటి, ధన్యుండనైతిన్, విశ్వవిశ్వేశ్వరా! భద్రచింతామణీ! చంద్రచూడామణీ! మహాదేవదేవా! నమస్తే! నమస్తే! నమస్తే నమః

లేఖకుడు, లేఖనకాలం:

సర్వధారి నామసంవత్సర భాద్రపద శుద్ధ సప్తమి మంగళవారం పుదిచేరిలో మాజేటి సర్వేశలింగం వ్రాసెను.

****

BOOK REVIEWS

THE JOURNAL OF ORIENTAL RESEARCH, MADRAS - Vols. LXVIII-LXX, 1977-2000, eds., Dr. V. Kameswari et al., Dr. S.S. Janaki Commemoration Volume, The Kuppuswami Sastri Research Institute, Madras-600 004, Price Rs. 250/- (India), Foreign $ 30, L 25, Pages VII I+ 372.

It is highly satisfying to note that the Journal of Oriental Research, Madras (JORM) started by Mahamahopadhyaya Prof. S. Kuppuswami Sastri (1880-1943) during his life time in 1927 as a quarterly Journal, has successfully completed more than 70 years of its fruiiful existence in the field of Indology.

In fact, the Kuppuswami Sastri Research Institute (KSRI) was establisehd in 1944-45, after the demise of Prof. Sastri and in the memory of his great contribution towards Indology, who inspired many young and enthusiastic scholars. Outstanding among them is Dr. V. Raghavan (1908-1979), the doyen of Indology of international repute, who carried on the ideals and tasks of his teacher with great devotion. He brought out several volumes of JORM, many outstanding publications and developed the KSR Institute.

Strikingly enough that exactly after the two years of the increption of JORM (1927), Dr. S.S. Janaki was born on 15th July 1929 at Satyamangalam in Coimbatore District, Taminadu, who later served the institute from 1972 to 1999 till her last breath in various capacites as Curator, Director, Adviser and Research Supervisor and above all as a friend, philosopher and guide in the dynamic development of the

Institute. It is no exaggeration to say that the KSR Institute's history for over 25 years is intertwined and mingled with the laborious academic pursuits and administrative skills of Late Dr. S.S. Janaki, in whose admiration the present volume of JORM is broughtout as Dr. S.S. Janaki Commemoration Volume.

It is quite befitting that the Journal brought out in the memory of Dr. S.S. Janaki (1929-1999) aptly reflects her rich variety of inte- rests. Dr. K.Kunjunni Raja, has rightly pointed out in his Foreword, lamenting over the sad demise of Dr. S.S. Janaki recollected his thoughts that how a Felicitation Volume planned before was turned into a Commemoration Volume and finally consoled himself that this volume stands as "a fitting homage to a fine scholar".

This Volume contains twenty research papers written by reputed scholars of India and abroad. Two papers are in Sanskrit and the rest of them are in English. These papers may be classfied into six subjects which are akin to the heart of Dr. S.S. Janaki. a) Religion-5 papers, b) Philosophy-5 papers, c) Alamkara Sastra-5 papers, d) Grammar-2 papers, e) History of Literature-1 paper, f) Yoga-1 paper, g) Others-1 paper. At the end of the Journal Synopses of eleven M.Phil dissertations under the guidence of Dr. S.S. Janaki are furnished.

Pandit N.R. Bhatt's paper on "Living Religions of India - Sources" is really thought provoking and highly absorbing in its exposition. Calling the present day religion as Vedic

Religion (p-1) Pandit Bhatt says that "the essence of religion consists of worship. This is the most important subject matter of the Agamas (p-18). He further says that "in the religious history of India, no religion has had such a long and continuous tradition as Saivism (p-2) "the Saiva Agamas are four fold. a) Kapala, b) Kalamukha, c) Pasupata and d) Saiva. The last one is of two kinds. Kasmira Saiva and Siddhanta Saiva. Kashmira Saivism is mainly followed in North India. Siddhanta Saivism is in vogue in South India only (p-5).

Richard H. Davis in his paper "Sadyojyoti's Tattvatraya nirnaya" rightly observes that "one of the fields in which Dr. S.S. Janaki made important scholarly contributions during her distinguished career was that of Saiva Siddhanta ritual and philosophy. Much of her work fo- cussed upon the great 12th centuary Siddhantin Aghorasiva and his *magmum opus* the *Kriyakramadyotika,* an authoritative guide to Saiva ritual practice" (p.191ff).

Pt. N.R. Bhatt says "Early commentators on Saivaagam as such as Sadyojyoti, Srikantha, Narayanakantha and Ramakantha were living in Kashmir. This itself is a proof that Saiva Agamas were everywhere in India" (p.11 ff).

Another paper on "Aghora Sivacarya : Author of the Pararthanityapujavidhi ?" by Ginni Ishimatsu (p. 231 ff) concludes that the work in question is not by Aghora Siva who has been attributed as the author of twenty works.

Among philosophical papers, Visvagunadarsacampu on some schools of philosophy by E.R. Rama Bai (p-103 ff), Amarananda: An Unknown Advaitin by T.V. Vasudeva (p-225 ff), Some salient features of Nyayavivarana of Madhva by A.R. Panduranga Rao (p-247 ff) are noteworthy.

Regarding Alamkara Sastra "A Contradiction Made by Anandavardhana - Is a long confused issue in the Dhvanyaloka solved ?" by Katsuhiko Kamimura (p-53 ff), "Treatment of Samalankara" by Dr. V. Kameswari (p-183 ff), "Vyayoga-Features From Dramaturgical And Alankara Treatises" by K. Srinivasan (p-289 ff), " In Search of History of Slesa" by Yigal Bronner (p-315 ff), throws new light on the subject matter which inculcates further studies. Dr.K. Balasubramanian's article "Authorities Cited In The Hathasanketacandrika of Sundaradeva" (p-207 ff) is a careful research work giving a lot of information .

Every Sanskritist is indebted for the team work done by Dr.V. Kameswari and her colleagues in bringing out this memorable comme- moration volume with meticulous care.

-- Dr. M. Prabhakara Rao

VISVAKARMA VĀSTUVIDYĀ RAHASYAMULU **(In Telugu)** By Sri Gorasa Virabhadracharyulu, Ed.Gorasa Virabrahmacharulu, Co-writer Chi. Gorasa Virabrahmacharulu Pub. Gayatri Jyothisha Vijnana Samstha, Mytri Puram, Karman Ghat, Hyderabad- 500070 Phone: 4077254, 2000, pp. xiv+281+34+8, First Edition, Price Rs.145/-

In the book under review the author Sri Gorasa Virabhadracharyulu has covered 175 aspects of Vāstu Śāstra. Suitable diagrams were provided for clear understanding of the subject. Innumerable appro- priate Sanskrit verses were quoted from the classical works on vastu viz., Nārada Saṃhita, Manuṣyālaya Chandrika, Mayamataṃ, Lallā- Cārya Mārtāṇḍaṃ, Viśvakarma Prakāśika, and many more projecting the genuineness.

Sri Gorasa has clearly explained the *Diksādhana* which is very important to correctly assertain the eight directions before starting construction of a building, very important aspects of Vāstu on pp.229. Definitions of houses , Vāstu Dōṣās, Trees and plants at the housing sites and its effects. The magnetic field and its relation to the Vāstu were widely covered. The author has given a ready reckoner for *pada* calculation in an elaborate 33 pages appendix.

In the book the author covered use of Vāstu , four folds of Vāstu , Vāstu Puruṣa, Sun and its relationship its effect on the earth, Vīdhi Sūla (means a house/building exactly opposite to a Street) its relation with Science, Bones etc., in the sites, Śaṅku Sthāpana, and many more aspects in

rational and scientifically in easy understanding language for even a layman. The book is valuable store-house of information on Vāstu Śāstra.

-- V.RAGHAVENDRA RAO

ŚATADŪṢAṆĪ OF VEDĀNTADEŚIKA with NṚSIMHARĀJĪYA ṬĪKĀ of Nṛsimharāja, vol. I, ed. by Mysore T.K. Srinivasa Tatacarya, Sri Ahobila Mutt Sanskrit College,Madhurantakam, Kanchipuram - 603 306 (Tamilnadu). First edition. April, 2001, Price. not mentioned, Pages. VIII+245.

श्री भगवान् बादरायणो वेदान्तशास्त्रं वेदान्तवेद्यं च ब्रह्म श्रुत्यैक समधिगम्यमिति शास्त्रयोनित्वात् इति सूत्रेण व्यवस्थापयामास। अतो वेदान्तवेद्ये वेदस्यैव प्रामाण्यमिति फलितोऽर्थः। परं केचन भेदश्रुतिवाक्यैकावलम्बिनः अन्ये पुनः अभेदवाक्यैकावलम्बिनः। उभावप्यिमौ स्वपरित्यक्तवाक्यानां गौणार्थावलम्बनेन नयनं कुर्वन्ति। विशिष्टाद्वैतिनस्तु भेदाभेदवाक्यानां सर्वेषां मुख्यार्थमेव मन्वानाः शरीरशरीरिभावबोधक घटकवाक्यसाहाय्येन नयनं कुर्वन्ति । एतेन च सर्वश्रुत्यैकमत्यं सर्वश्रुति प्रामाण्यं सूत्रकृतां सम्मतिश्च संरक्षितं भवति। यथोक्तम् अंशाधिकरणसारावल्यां - भेदाभेदश्रुतीनां घटकनिगमतश्शात्रवञ्च व्यपोढम्। इति।

एतच्च शास्त्रमनादिसिद्धं श्रीभगन्नाथमुनिप्रवृत्तं भगवद्रामानुजमुनिभिः संरक्षितं चेतिअद्रव्यसरतत्वमुक्ताकलापपद्यतोऽवगच्छामः यथा-

नाथोपज्ञप्रवृत्तं बहुभिरुपचितं यामुनेयप्रबन्धैः
त्रातं सम्यक् यतीन्द्रैरिदमखिलतमः कर्शनं दर्शनं नः इति।

एवमनादिसिद्धस्य शास्त्रस्य परैरुद्भावितानां दोषाणां समाधिः तत्पक्षदूरीकरणञ्च प्राप्तावसरम्। लोके परपक्षनिरसनपूर्वकस्वपक्षस्थापनमेव खलु दृश्यते। अतश्शास्त्रेऽस्मिन् वात्स्यवरदगुरु-नारायणार्य-सुदर्शनार्य-वादिहम्साम्बुवाह-वेदान्तदेशिकप्रभृतिभिः बहुधा बहुभिः ग्रन्थरत्नैः परपक्षदूरीकरणं स्वपक्षस्थापनञ्च कृतं दृश्यते।

एषु अन्यतमा:काव्य-नाटक-स्तोत्र-न्याय-मीमांसा-वेदान्तादिबहुविषयक शताधिकग्रन्थनिर्माणेन सुप्रसिद्धवैभवा: श्रीमद्वेदान्तदेशिका इति सुविदितमेव।

एतेषां ग्रन्थेषु शतदूषणी अन्यतमा अतिगम्भीरा प्रौढशैलीविभूषिता च।अत: अवगमनाक्षमाया: व्याख्या हि प्राप्तावसरा।तस्यास्तिस्रो व्याख्यास्सन्तीति निर्दिष्टं सम्पादकै:।

तत्र श्रीमहाचार्यकर्तृकचण्डमारुतस्य अन्यग्रन्थपरिशीलनात्मकत्वात् प्रौढत्वात् तर्ककर्कशत्वात् अवगहनाक्षमत्वाच्च तच्छिष्यश्रीनृसिह्मराजविरचितस्य व्याख्यानस्य मुद्रणं कृतं भवत्यधुना।अस्य ग्रन्थस्य प्रथमप्रकाशनमिदमेव।शैली अतिसरला भवति। सामान्यज्ञानवतामपि अवगमनक्षमं भवति।तत्वमुक्ताकलापव्याख्याया: सर्वार्थ सिद्धे:आनन्ददायिन्यभिख्या एतत्ग्रन्थकर्तृविरचितैव।मुद्रणं सुष्टु कृतं भवति।तत्र तत्र अक्षरदोषा: दृश्यन्ते। अनन्तरप्रकाशनेषु दोषा: दूरीकृता भवेयु:।सम्पादकस्य परिश्रम: सफल:।।

--डा. टि.यस्. आर्. नारायणन्

****

OUR CONTRIBUTORS

Prof. Dr. G.C. Nayak	Formerly Vice-Chancellor Sri Jagannath Sanskrit Visvavidyalaya, Puri, Presently, U.G.C. Emeritus Fellow, Dept. of Philosophy & Religion, Banaras Hindu University, Varanasi - 221 005.
Dr. Shankar Goyal	Assistant Professor, Dept. of History, Jai Narayan Vyas University, Jodhpur, Rajasthan.
Dr. Aparna Chattopadhyay	Formerly Reader in History 7, Saket Nagar Colony, Banaras Hindu University, Varanasi - 221 005.
Dr. T. Vasudevan	Lecturer, Dept. of Sahitya Sri Sankaracarya University of Sanskrit, Kalady, Kerala - 683 574.
Dr. Ramesh S. Beta	107, Sarvodaya Nagar - III Behind Ranna Park Ahmedabad - 380 061.
Prof. M.V. Rama Sarma	Formerly Professor of English & Vice - Chancellor, S.V. University Padma Nilayam, 18/96, K. T. Road Tirupati - 517 507

Dr. Vaijayanti Shete — Department of Art History & Aesthetics
Faculty of FineArts
Baroda.

Prof. V. Venkataramana Reddy — Incharge Director
Oriental Research Institute,
Sri Venkateswara University,
Tirupati - 517 502

Dr. M. Varadarajan — Asst. Professor, Department of Tamil
Sri Venkateswara University College,
Tirupati - 517 502

Dr. C. Umakantham — Associate Professor
Dept. of Philosophy
Sri Venkateswara University College
Tirupati - 517 502

Prof. S. S. Ramachandra Murty — Formerly Prof & Head
Dept. of Ancient IndianHistory
Culture & Archeology,
Sri Venkateswara University,
Tirupati - 517 502

Dr. N. Krishna Reddy — Assistant Professor
Dept. of Ancient Indian
History Culture & Archeology,
Sri Venkateswara University,
Tirupati - 517 502.

Dr. C. Govinda Rajua Associate Professor of Telugu
Oriental Research Institute
S.V. University, Tirupati - 517 501.

Sri. G. Veerabhadracharyulu Head of the Dept. of Jyotisha,
P.S. Telugu University,
Nampally, Hyderabad-500 004

Dr. M. Prabhakara Rao Research Asst. in Telugu
Oriental Research Institute
S.V. University, Tirupati.

Dr. T.S.R. Narayanan Research Asst. in Sanskrit
Oriental Research Institute
S.V. University, Tirupati.

****

ISSN 0081 - 3907

SRI VENKATESWARA UNIVERSITY ORIENTAL JOURNAL

The Sri Venkateswara Oriental Research Institute was established in 1939 by Tirumala Tirupati Devasthanams and handed over to the Sri Venkateswara University in 1956. It publishes the half-yearly periodical, which is an official organ of the Institute entitled Sri Venkateswara Univer- sity Oriental Journal (S.V.U.O.J.) with original research papers on language and literature of Sanskrit and Telugu, Linguistics, Indian Philosophy and Religion, Ancient Indian History, Fine Arts, and Ancient Indian Science. Learned papers written mainly in English and partly in Sanskrit and Telugu are received from eminent scholars for publication in the Journal.

The contributors are requested to follow the guidelines while sending their learned papers to the S.V.U.O.Journal for publication.

a) The papers sent for publication may not exceed 12 typed pages with double space and wide margins.

b) Standard system of transliteration into Roman Script with diacritical marks should be incorporated while reproducing the original Sanskrit text and in other Indian languages.

c) Every research paper should invariably carry at the end of the article proper textual references in the form of Notes and References.

d) Besides the Notes and References, a Bibliography of relevant Sanskrit texts and Studies consulted should be furnished at the end of the article. This Bibliography will become a reference tool

to the research students working in that particular branch of knowledge and help them for further studies.

e) Scholars sending their articles on Epigraphical studies should take more care while writing the corpus of the text in legible handwriting or neatly typed in Roman Script or Devanagari characters.

f) Contributors are requested to retain one copy of the article with them as the manuscript submitted cannot be returned.

g) Twentyfive off-prints of the published article and one copy of the Journal will be sent to the authors free of cost.

h) The Editorial Board of the Journal has every right for making minor alterations or changes in view of the uniformity of the Journal. In case of any major changes the authors are communicated accordingly. However, the decision of the Editorial Board is final.

i) The S.V.U.Oriental Journal also contains Book Reviews on Indology. Authors and publishers are requested to send two copies of their books for getting reviewed in the Oriental Journal.

For Further Details please write to:

The Incharge - Director

Oriental Research Institute

Sri Venkateswara University

TIRUPATI - 517 502 (A.P.)

FORM IV

(See Rule 8)

1. Place of Publication	Oriental Research Institute Sri Venkateswara University, Tirupati - 517 502, A.P. (India)
2. Periodicity of its Publication	Halfyearly
3. Printer's Name Nationality Address	R. Premalatha Indian Sai Sree Offset Printers 136, Prakasam Road Tirupati - 517 501, Ph. 25841
4. Publisher's Name Nationality Address	Prof. V. Venkataramana Reddy Indian Incharge Director Oriental Research Institute Sri Venkateswara University Tirupati - 517 502
5. Editor's Name Nationality Address	Prof. V. Venkataramana Reddy Indian Incharge Director Oriental Research Institute Sri Venkateswara University Tirupati - 517 502
6. Name & Address of Individual who owns the periodical	Sri Venkateswara University Tirupati - 517 502

I, V. Venkataramana Reddy, hereby declare that the particulars given above are true to the best of my knowledge and belief.

TIRUPATI - 517 502 (Sd) V. Venkataramana Reddy
31-12-2001 **Publisher**

****